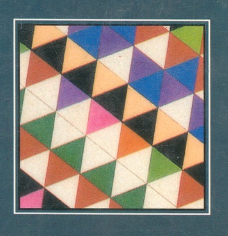
عادل ضاهر

الأسس الفلسفية للعلمانية



دار الساقي

الأســـس الفلسفية للعلمانيـة

عادل ضاهر

الأسس الفلسفية للعلمانية



دار الساقي

الطبعة الثانية ١٩٩٨

ISBN 1 85516 884 7

دار الساقي
بناية تابت، شارع أمين منيمنة (نزلة السارولا)، الحمراء، ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان
هاتف: ٣٤٧٤٤٢ (٠١)، فاكس: ٦٠٢٣١٥ (٠١)

DAR AL SAQI
London Office: 26 Westbourne Grove, London W2 5RH
Tel: 0171-221 9347, Fax: 0171-229 7492

تصدير

إن العلمانية في حالة تراجع كبير في العالم العربي اليوم، والقوى العلمانية يتقلص ويتهمش دورها وتأثيرها الفاعل على الأحداث باطراد متزايد. فلا أدل على ذلك من الانتعاش الكبير الذي نشهده للحركات الإسلامية المسيسة للدين وفي انتشارها الواسع بين شرائح اجتماعية وطبقية متعددة، ومن التنازلات الكبيرة التي تقدمها المؤسسات الرسمية في العالم العربي من مشرقه إلى مغربه لهذه الجماعات، إن على الصعيد السياسي أو على الصعيد القانوني أو على الصعيد التربوي.

وأهم من هذا ما نجده من سيطرة تدريجية للغة الحركات الإسلامية المعاصرة، بما تنطوي عليه من مفهومات ومقولات ومعايير، على الخطاب السياسي والاجتماعي في العالم العربي. فلم يعد مستغرباً، مثلاً، أن نقرأ حتى لنفر من مثقفينا ومفكرينا الذين لا تربطهم بالحركات الإسلامية أية رابطة، لا أيديولوجياً ولا فلسفياً، أن الإسلام ذو بعد سياسي وأنه لا يفصل بين الإلٰهي والزمني وأنه نظام حياة شامل... إلخ، وإننا نجد، فوق كل هذا، تسابقاً مضحكاً من قبل بعض المنظرين البارزين للفكر القومي العربي للتوفيق بين الإسلام والقومية العربية وعلى إبراز دور وأهمية الإسلام، الدين الكوني المتجاوز للفروقات القومية، كعامل مكون لمفهوم القومية العربية.

والأخطر من كل هذا والأكثر تدليلاً على تراجع الفكر العلماني عندما ما نشهده من محاولات حثيثة من قبل المفكرين العلمانيين لدعم موقفهم عن طريق اللجوء إلى الإسلام نفسه - إلى القرآن والسنة - غير مدركين أنهم إنما يقدمون بهذا أكبر التنازلات للحركات المناوئة للعلمانية وأنهم - وهذا هو الأخطر - إنما يناقضون أنفسهم أيما تناقض إذ يجعلون النص الديني مرجعهم الأخير في مجال دفاعهم عن علمانيتهم، بينما العلمانية تقوم، في المقام الأول، على مبدأ أسبقية العقل على النص.

إن العوامل وراء تراجع العلمانية كثيرة ولا مجال للخوض فيها هنا، لأن الغرض

من كتابنا ليس تاريخياً أو سوسيولوجياً. إلا أن هناك، في نظرنا، عاملاً ساعد على إحداث هذا التراجع ولا بد من ذكره في هذا السياق. هذا العامل يعود إلى أن الفكر العلماني عندنا لم يظهر في سياق أو أعقاب حركة فكرية فلسفية نقدية شاملة، حركة أعملت أدواتها النقدية في شتى المجالات، في القيم والدين والسياسة والاجتماع؛ وحاولت أن تصل إلى فهم أعمق للقضايا المختلفة التي ترتبط بهذه المجالات وأن تستشف العناصر المكونة لطبيعة القيم والدين والسياسة. باختصار، إن العلمانية عندنا ظهرت في ظل شروط لم تساعد على ربط فهمنا لها بفهم متطور لطبيعة السياسة والاجتماع وما يتصل بهما، فكانت علمانية ذرائعية تقوم على أسس هشة، مما جعلها غير قادرة على الصمود أمام الاختبار.

إن الغرض من هذا الكتاب هو المساهمة في إزالة هذا النقص الفاضح في فكرنا العلماني. ولذلك، فإننا نحاول هنا أن نبين بصورة منهجية، ولأول مرة، ما هي الاعتبارات الفلسفية التي يقوم عليها أو ينبغي أن يقوم عليها الموقف العلماني. وما نفهمه بالعلمانية هنا، كما سنوضح في الفصل الثاني، هو شيء أعمق من القول بفصل الدين عن الدولة أو بمنع رجال الدين من التدخل في شؤون السياسة والقضاء. إن العلمانية، بحسب فهمنا لها، وكما سنوضح من خلال فصول هذا الكتاب، هي موقف شامل ومتماسك من طبيعة الدين وطبيعة العقل وطبيعة القيم وطبيعة السياسة. والاعتبارات التي تجعل الموقف العلماني مسوغاً، من الوجهة العقلية، هي أعمق بكثير من الاعتبارات التاريخية والسوسيولوجية، على أهمية الاعتبارات الأخيرة. إن القضية المحورية لهذا الكتاب هي أن نبين أن الإنسان ليس فقط قادراً على أن ينظم شؤون حياته الدنيوية باستقلال عن هذا الدين أو ذاك، بل إنه ملزم أيضاً أن يفعل هذا لاعتبارات فلسفية عديدة. من هذه الاعتبارات ما هو أبستمولوجي ويتعلق بطبيعة المعرفة الدينية، على افتراض إمكانها، وطبيعة المعرفة العملية ونوع العلاقة التي يمكن أن تقوم بينهما. ومنها ما هو أخلاقي، أو بالأحرى ميتا ـ أخلاقي، ويتعلق بطبيعة المبادىء والقواعد والأحكام الخلقية، ومنها ما هو ميتا ـ سياسي ويدخل ضمن إطار فلسفة السياسة وميتا ـ ديني ويندرج تحت مقولة فلسفة الدين.

من الأمور التي ينبغي ألا يحصل أي التباس حولها أننا لا نحاول في هذا الكتاب التوفيق بين الدين والعلمانية. إن ردنا، مثلاً، على الذين يقولون إن الإسلام دين ودولة لن يكون كرد مفكرين من أمثال علي عبد الرازق ومحمد أحمد خلف الله ومحمد سعيد العشماوي، أي رداً يقوم على اللجوء إلى نصوص دينية معينة تبدو في ظاهرها غير مؤيدة للموقف السابق. ما سنحاول أن نفعله، بالأحرى، هو أن نبين عن

طريق اللجوء إلى اعتبارات فلسفية ومنطقية ومفهومية (اعتبارات عقلية خالصة) أنّ العلاقة بين الدين والسياسة لا يمكن أن تتجاوز كونها علاقة تاريخية، أي علاقة جائزة لا ضرورية. وإذا نجحنا في هذا فإننا نكون قد نجحنا في أن نبين أن الذين يصرون على أن العلاقة بين الإسلام والسياسة هي علاقة ضرورية تفرضها ماهية الإسلام كدين إما مخطئون في فهمهم للإسلام أو أن الإسلام متناقض داخلياً.

إن النتيجة الأخيرة هي ما نواجه به في كتابنا هذا منظري الجماعات الإسلامية المسيسة للإسلام. ومن الواضح أن هذه النتيجة بحد ذاتها لا تنطوي، بالضرورة، على نقد للدين، بعامة، أو للإسلام، بخاصة. إن المسألة الأساسية هنا هي أن الاعتبارات العقلية التي سنلجأ إليها في هذا الكتاب تدحض المبادىء والحجج الأساسية التي يقوم عليها الموقف المناهض للعلمانية. قد يشكل دحض الأخيرة في الوقت نفسه دحضاً لاعتقادات دينية معينة وقد لا يكون الأمر كذلك. فإذا كانت المبادىء التي يقوم عليها الموقف المناهض للعلمانية هي ما يعتقد أصحابها أنها مترتبة، بالضرورة، على النواة العقدية للمسلم، فإن هذا لا يعني طبعاً أنها فعلاً مترتبة على هذه النواة، وما إذا كانت مترتبة فعلاً عليها أم لا. سؤال لا يعنينا في هذا الكتاب، ويظل سؤالاً مفتوحاً لأغراضنا. إن ما يعنينا هو ما إذا كانت هذه المبادىء تصمد أمام النقد الفلسفي أم لا. وإذا ما تبين أنها لا تصمد أمام هذا النقد، إذن، لأن هذا يقوم على اعتبارات منطقية أو مفهومية، في المقام الأول، فإنه لا يعود ثمة مفر من الاستنتاج أن من يربط بين الإسلام والسياسة على نحو ضروري إما أنه يخطىء في فهمه لطبيعة الدين السماوي أو أن التناقض الداخلي هو نصيب الإسلام.

ليس غرضنا من هذا الكتاب أن نقول أي البديلين هو الأقرب إلى الصواب. ولكن بغض النظر عن أيهما هو الأقرب إلى الصواب، فإن الموقف العلماني يظل هو الموقف المسوغ عقلياً.

إن هذا الكتاب هو في حقيقة الأمر تطوير لأفكار طرحناها سابقاً في دراسات أخرى[1]. وفي الفصل السابع (الأخلاق والدين) والفصل الحادي عشر (الإسلام والعلمانية) إننا نعيد نشر بحثين ظهرا سابقاً في مكانين مختلفين مع بعض التعديلات التي أملتها طبيعة هذا العمل. فالفصل السابع ظهر سابقاً في شكله غير المعدل في كتابنا **الأخلاق والعقل** الذي نشرته دار الشروق عام ١٩٩٠. أما الفصل الحادي عشر فإنه ظهر في كتاب **الإسلام والحداثة** الذي نشرته دار الساقي عام ١٩٩٠ وضم أعمال الندوة التي نظمت لها هذه الدار بالتعاون مع هيئة تحرير مجلة **مواقف**.

لا بد أخيراً من أن نشكر كل الذين ساهموا بشكل مباشر أو غير مباشر في إنجاز

هذا الكتاب والذين أفادونا بملاحظاتهم حول تلك الأجزاء من الكتاب التي قرأناها في المؤتمر الفلسفي العالمي الثامن عشر الذي انعقد في برايتون في بريطانيا في آب ١٩٨٨، ونخص بالذكر كاي نيلسون ومراد وهبة. وكذلك نشكر كل الذين علقوا على الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب الذي قرأناه في ندوة «الإسلام والحداثة» التي عقدت في لندن في أيلول ١٩٨٩. ولقد كان للمناقشات التي شارك فيها أدونيس والياس خوري وجابر عصفور وحليم بركات وخالدة سعيد ومحمد أركون وعزيز العظمة وهشام شرابي فائدة كبيرة لنا فيما يتعلق بمعالجتنا لموضوع الإسلام والعلمانية.

عادل ضاهر

الفصل الأول
الاسئلة المركزية

يعالج هذا الكتاب مسألة على درجة عالية من الأهمية لنا في العالم العربي ألا وهي مسألة العلمانية. إن غرضنا الأساسي هنا هـو أن نبين عن طريق اللجـوء إلى اعتبارات فلسفية خالصة (أبستمولوجية ومنطقية أو مفهومية) أن الموقف العلماني هو موقف لا مفر منه من منظور عقلاني وأن مفهوم الـدولة الـدينية مـرفوض من حيث المبدأ.

من المهم في مستهل معالجتنا لموضوع تسويغ العلمانية فلسفياً أن نوضح أولاً مفهوم العلمانية، وهذا ما سنكرس له الفصل الثاني في هذا الكتاب. إن الفهم السائد للعلمانية في أوساطنا المثقفة وغير المثقفة، المؤمنة بالعلمانية والمناهضة لها، هو فهم سطحي جداً يقوم على تعريف العلمانية بالأغراض التي استهدفت تحقيقها الحركات العلمانية في الغرب. إنه لا ينظر إلى العلمانية من منظور كونها، في المقام الأول، موقفاً من الإنسان والقيم والدين ولا من منظور كونها موقفاً أبستمولوجياً، أي موقفاً من طبيعة المعرفة العملية ومن طبيعة علاقتها بالمعرفة الدينية. فـلأن هذا المـوقف لا يتجاوز فهم العلمانية من خلال الأغراض التي قامت الحركات العلمانية في الغرب لتحقيقها، تصبح القضية الجوهرية التي تثيرها العلمانية، من هذا المنظور، قضية تحديد وضبط العلاقة بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية، بين الدولة والكنيسة (أو المؤسسة الدينية، كائنة ما كانت). إلا أن القضية الأخيرة، كما سنحاول أن نبين في الفصل الثاني، ليست، على أهميتها، القضية الجوهرية. إن القضية أعمق من هذه بكثير. إنها قضية تتعلق بما هو الموقف الصحيح من طبيعة الدين وطبيعة الإنسان وطبيعة القيم وبكيف يجب أن نفهم العلاقـة، على المستوى الأبستمـولوجي، بين الدين والقيم. إن الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية أو بين المؤسسة السياسية

والمؤسسة الدينية يقوم أو ينبغي أن يقوم، كما سنحاول أن نبين، على فصل من نوع أعمق، أي على فصل أبستمولوجي ومنطقي بين الدين والسياسة.

إن موقفنا الأخير لا بد من أن يصطدم بمزاعم عدد من المفكرين المسلمين من منظري ما صار يعرف بـ «الصحوة الإسلامية». فالإسلام، في نظر هؤلاء، هو دين ودولة، بعكس الأديان السماوية الأخرى[1]. إن الفكرة الأخيرة، في بداية استلام الخميني مقاليد السلطة في إيران، صارت تتكرر حتى على ألسنة بعض من هم ليسوا، لا بالمعنى الأيديولوجي ولا بالمعنى الفلسفي، ذوي ارتباط بالحركات الإسلامية المعاصرة، حاملة لواء الصحوة الإسلامية[2]. وقد لاحظت أن الذين كتبوا حول علاقة الدين بالدولة في الإسلام من الذين يؤيدون فكرة أن الإسلام دين ودولة يخلطون، على العموم، بين ما هو ذو شأن تاريخي وما هو ذو شأن منطقي، فتنقلب في أذهانهم العلاقة التاريخية بين الإسلام والسياسة إلى علاقة ضرورية منطقياً أو مفهومياً. فالإسلام في حركة الإخوان المسلمين والجماعة الإسلامية في باكستان وحركة الخميني في إيران «يؤخذ»، كما يقول راشد الغنوشي، على أنه كل مترابط، كل جزئية فيه ترتبط بغيرها، فالعقيدة والشريعة والعبادة كل متكامل ومن ثم لا مجال للتفريق بين الدين والسياسة والدين والدولة[3]. هذا ما ينطبق، لا شك، على حسن البنا الذي أصر على أن «. . . الإسلام عبادة وقيادة ودين ودولة وروحانية وعمل. لا ينفك واحد عن الآخر»[4].

وقد لاحظت أيضاً أن الخلاف بين المؤيدين لفكرة أن الإسلام دين ودولة والمعارضين لها يكاد ينحصر في كونه خلافاً حول ما إذا كانت هناك نصوص دينية، في القرآن أو السنة، تؤيد الفصل بين الدين والدولة في الإسلام أو لا تؤيد هذا الفصل. فإذا أخذنا مثلاً، علي عبد الرازق، وهو واحد من أهم المعارضين للجمع بين الإسلام والدولة، فإننا نجد أن إصراره على القضاء ووظائف الحكم ومراكز الدولة ما هي «كلها سوى خطط سياسية صرفة، لا شأن للدين بها. . .» إنما يقوم على أن الدين ـ أي النص الديني في هذه الحالة ـ «لم يعرفها ولم ينكرها ولا أقر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل، وتجارب الأمم وقواعد السياسة»[5]. ويرى محمد أحمد خلف الله أن مقولة إن الإسلام دين ودولة هي مقولة تنطبق على ما أسماه «الإسلام الحضاري» وليس على «الإسلام الديني»، فهو يقول: «. . . إن الصيغة: الحكومة الإسلامية، يقصد منها الإسلام الحضاري، وليس الإسلام الديني، بمعنى أن الالتزام هنا التزام أدبي يقوم لحساب المصلحة التي

يقدرها العقل البشري، وليس بالالتزام الديني الذي يوجبه وجود نص ديني من عند الله. . .»[٦] إن المسألة التي لها أهميتها، إذن، بالنسبة لعلي عبد الرازق ولمحمد أحمد خلف الله، هي ما إذا كانت هناك نصوص دينية تقر أو تلزم بربط الإسلام بالسياسة وقد اعتقدوا بعدم وجود نصوص كهذه.

هذه هي أيضاً المسألة ذات الأهمية لمنظري الصحوة الإسلامية ممن يتبنون مقولة إن الإسلام دين ودولة. إن هذا ما ينطبق على جماعة الجهاد، مثلاً، التي ترى أن إقامة الدولة الإسلامية هي فريضة دينية على المسلم[٧]. وهذا يفترض، لا شك، وجود نص ديني ما يلزم المسلم بإقامة الدولة الإسلامية. إن يوسف القرضاوي، وهو واحد من كبار المنظرين للصحوة الإسلامية، يذهب إلى ما تذهب إليه جماعة الجهاد بخصوص كون العلاقة بين الإسلام والدولة أو السياسة أمراً تفرضه نصوص دينية معينة وأن سعي المسلم لإقامة دولة إسلامية ما هو إلَّا تنفيذ لأمر إلَهي[٨]. إن هذا ما يفسر اعتقاده أن الدعوة إلى العلمانية هي مروق من الإسلام: إنها دعوة يفترض فيها، كما هو مضمر في كلامه، أن تكون مخالفة لنص ديني قطعي من القرآن أو السنة.

ليس مهماً لأغراضنا هنا ما هي النصوص الدينية التي يلجأ إليها هذا الفريق أو ذاك من الفريقين المتنازعين وما إذا كانت قطيعة أم لا وما هو التأويل الصحيح لها، إن كانت تحتاج لتأويل. إن المسألة الأهم، في نظرنا، هي ما إذا كانت العلاقة بين الدين والدولة في الإسلام، حتى وإن افترضنا وجود نص ديني قطعي من القرآن أو السنة يؤيد الاعتقاد بوجودها، هي أكثر من علاقة تاريخية أو موضوعية أو يمكن أن تكون أكثر من علاقة تاريخية أو موضوعية. إن المسألة الأخيرة لا يمكن الحسم فيها إلا عن طريق معالجتنا الفلسفية لقضايا ذات طابع أبستمولوجي ومنطقي ـ مفهومي. إننا بحاجة إلى أن نلجأ إلى اعتبارات منطقية مفهومية لنتبين ما إذا كان بالإمكان الربط على نحو ضروري بين الإسلام والدولة. فإذا كان ثمة شيء في طبيعة الدين أو طبيعة القيم أو طبيعة الألوهية يتنافى أو لا يتنافى مع الاعتقاد بوجود رباط ضروري بين الإسلام والسياسة فإن هذا يمكن اكتشافه عن طريق تحليلنا للطبيعة المنطقية للدين أو للقيم أو للألوهية وليس عن طريق اللجوء إلى نص ديني أو آخر. من هنا تأتي الحاجة إلى اللجوء إلى اعتبارات من النوع المنطقي ـ المفهومي وتصبح مسألة اللجوء إلى نصوص دينية مسألة هامشية. فإن اعتبارات كالأخيرة، كما سيتضح معنا من خلال فصول هذا الكتاب، ينبغي أن تشكل المعيار الأساسي لكيفية التعامل مع النصوص.

إن النوع الثاني من الاعتبارات التي ينبغي اللجوء إليها هو النوع الأبستمولوجي. وفي لجوئنا لهذا النوع من الاعتبارات في هذا الكتاب فإنما نستهدف معالجة مسألتين: المسألة الأولى تتعلق بما هو مطلوب على وجه التحديد (ما هو نوع المعرفة أو المعارف المطلوبة) لتنظيم المجتمع سياسياً وقانونياً واقتصادياً، والمسألة الثانية تتعلق بما إذا كانت المعرفة أو المعارف المطلوبة لغرض تنظيم المجتمع على النحو المذكور هي معرفة تجد أساسها الأخير في المعرفة الدينية، ولا يمكن، بالتالي، اشتقاقها إلا من المعرفة الدينية. فإذا تبين، مثلاً، أن المعارف المطلوبة لتنظيم المجتمع لا يمكن، حتى من حيث المبدأ، اشتقاقها من المعرفة الدينية، إذن على افتراض أن هناك نصوصاً قرآنية تؤيد القول بوجود علاقة بين الدين والدولة في الإسلام، فإنه سيكون لزاماً علينا، في هذه الحالة، أن نؤول هذه النصوص على نحو يجعل هذه العلاقة، في أفضل حال، علاقة تاريخية، لا أكثر، وإلا نقع في تناقض.

حتى نفهم كيف يمكن أن يحصل تناقض كالذي نشير إليه، لنفترض أن المعرفة أو المعارف المطلوبة لغرض تنظيم المجتمع لا تجد أساسها الأخير في المعرفة الدينية. في هذه الحالة علينا أن نقول إن لدى الإنسان القدرة على أن يحصل على المعرفة المطلوبة لغرض تنظيم المجتمع باستقلال عن اللجوء إلى الدين. وإذا كان الإنسان يمتلك هذه القدرة، فإن هذا يعني للمؤمن أن الله هو الذي أعطاه هذه القدرة. ولكن إذا انطلق المؤمن الآن من الافتراض أن العلاقة بين الدين والدولة في الإسلام ليست مجرد علاقة تاريخية، بل هي علاقة ضرورية منطقياً أو مفهومياً، إذن ما يتبع من هذا، بالضرورة، هو أن الإسلام هو مصدر المعرفة المطلوبة لتنظيم المجتمع. إن هذا يعني، على وجه التحديد، أن الإنسان لا يمكنه أن يعرف، باستقلال عن اللجوء إلى تعاليم الإسلام، كيف ينظم شؤون حياته الاجتماعية والسياسية والقانونية والاقتصادية. ولكن هذا يتعارض مع افتراضنا الأصلي، أي افتراضنا أن الله أعطى الإنسان القدرة على أن يحصل على المعرفة المطلوبة لتنظيم شؤون حياته دون اللجوء إلى الدين. وهكذا يتضح أن هناك تناقضاً بين افتراضنا أن المعرفة المطلوبة لغرض تنظيم المجتمع لا تقبل الاشتقاق من المعرفة الدينية وافتراضنا أن العلاقة بين الدين والدولة في الإسلام هي علاقة ضرورية تنبع من ماهية الإسلام. وهذا التناقض لا يمكن تجنبه إلا إذا أوّلنا العلاقة بين الدين والدولة في الإسلام على أنها لا يمكن أن تتجاوز حدود العلاقة التاريخية أو برهنّا على أن المعرفة المطلوبة لغرض تنظيم المجتمع ليست مستقلة عن المعرفة الدينية.

إن منظري الحركات الإسلامية المعاصرة يختارون، لا شك، البديل الثاني[٩]. غير أن هناك تأويلين لهذا البديل سنتناولهما في هذا الكتاب: التأويل الأول يقتضي أن تكون استقلالية المعرفة المطلوبة لغرض تنظيم المجتمع عن المعرفة الدينية ممتنعة منطقياً أو مفهومياً، والتأويل الثاني يقتضي أن تكون هذه الاستقلالية ممتنعة فقط واقعياً. فبناء على التأويل الأول، إن طبيعة المعرفة المطلوبة لغرض تنظيم شؤوننا الدنيوية تفرض أن يكون الأساس الأخير لها كامناً في المعرفة الدينية. إن من يتبنى موقفاً كهذا ينطلق من نظرية ابستمولوجية أسسية (Foundationalist) تقول بوجود أساس أخير للمعرفة المطلوبة لغرض تنظيم شؤوننا الدنيوية وأن المعرفة الدينية هي هذا الأساس الأخير. إن العلاقة بين المعرفة السابقة (ولنسمها من الآن فصاعداً للاختصار «المعرفة العملية»). والمعرفة الأخيرة هي علاقة منطقية أو مفهومية ثابتة لا تتقرر بأي عامل خارج طبيعة المعرفة العملية وطبيعة المعرفة الدينية. فإن الإنسان، بناء على وجهة النظر هذه، وبغض النظر عن ظروفه الزمانية والمكانية وعن مدى تطور قواه العقلية، ليس، من الوجهة الابستامية (المعرفية) Epistemic في وضع يسمح له بأن يعرف كيف ينظم شؤون حياته الدنيوية، ولأية غاية، إلا إذا كان في وضع يسمح له بأن يعرف ما الذي يأمره الله بفعله في هذا السبيل. إن المعرفة الدينية، من هذا المنظور، ذات أسبقية منطقية على المعرفة العملية.

أما التأويل الثاني الذي سنتناوله في هذا الكتاب فإنه يجعل علاقة المعرفة العملية بالمعرفة الدينية علاقة تفرضها سمات معينة للإنسان، وليست الطبيعة المنطقية لكلا النوعين من المعرفة. فبناء على هذا التأويل، إن الإنسان غير قادر، ليس لأسباب منطقية أو مفهومية، بل لنقص فيه، على أن يصل إلى معرفة عملية بدون توجيه إلٰهي[١٠]. إن هذا الموقف لا يعني أن المعرفة العملية متضمنة منطقياً في المعرفة الدينية، ولا يعني، بالتالي، أنه لا يمكن، حتى نظرياً، الحصول على معرفة عملية باستقلال عن المعرفة الدينية. إنه يعني فقط أنه يستحيل عملياً وواقعياً على الإنسان أن يحصل على معرفة عملية بدون اللجوء إلى المعرفة الدينية. إن الإنسان عاجز، لأسباب تتعلق به، وليس لأسباب نظرية أو منطقية، عن أن يعرف حقاً كيف يتدبر شؤون دنياه وكيف ينظم حياته ولأية غاية بدون توجيه إلٰهي.

في تناولنا للأطروحة الأبستمولوجية في شقيها لا مهرب لنا من أن نمهد لذلك بتناولنا مفهومين أساسيين يؤديان دوراً هاماً جداً في هذه الأطروحة، أي مفهوم المعرفة الدينية ومفهوم المعرفة العملية. سنركز في الفصل الثالث على المفهوم الأول حيث سنكون معنيين في المقام الأول بالكشف عن طبيعة المعرفة الدينية. لن نولي أية

أهمية في هذا الفصل ولا في أي مكان آخر من هذا الكتاب لأية أسئلة متعلقة بإمكان المعرفة الدينية. فإن أسئلة من هذا النوع هي، لا شك، على درجة عالية من الأهمية، وقد عملنا على معالجتها في دراسات أخرى[11]. غير أننا سنفترض لأغراضنا في هذا الكاتب إمكان المعرفة الدينية، لأن السؤال المحوري الذي سنتصدى له هو السؤال المتعلق بإمكان تجذير المعرفة العملية في المعرفة الدينية. والسؤال الأخير، لا شك، لا معنى لطرحه، إلا إذا افترضنا إمكان المعرفة الدينية وكذلك إمكان المعرفة العملية.

إذن، على افتراض أن المعرفة الدينية أمر ممكن على الأقل نظرياً، فالسؤال الذي لا بد من أن يطرح نفسه هو السؤال التالي: ما هي القضايا (Propositions) التي تشكل الموضوعات الممكنة لهذه المعرفة؟ ولكن بعد تحديد القضايا التي تشكل موضوعات ممكنة للمعرفة الدينية، علينا أن ننتقل إلى سؤال آخر هام، ألا وهو: ما هي الطبيعة المنطقية لهذه القضايا؟ إن السؤال الأخير هو على درجة عالية من الأهمية لأغراضنا الابستمولوجية في هذا الكتاب. فإذا كان ما يدعيه اللاعلماني هو أن المعرفة العملية تجد أساسها في المعرفة الدينية، إذن ينبغي، لتقييم أطروحته، أن نبين، أولاً، ما إذا كانت طبيعة المعرفة العملية هي من النوع الذي يسمح بتجذيرها منطقياً في المعرفة الدينية. ولكن حتى نبين الأمر الأخير، علينا أن نكشف عن الطبيعة المنطقية للقضايا التي تشكل موضوعات ممكنة للمعرفة الدينية وكذلك عن الطبيعة المنطقية للقضايا التي تشكل موضوعات ممكنة للمعرفة العملية. وإذا تبين لنا، مثلاً، أن القضايا التي من النوع السابق هي ذات طبيعة منطقية مغايرة لطبيعة القضايا التي هي من النوع الأخير، فإن هذا سيكون كافياً لرفض الموقف الابستمولوجي الذي يؤسس المعرفة العملية على المعرفة الدينية.

من الأمور التي ستتضح لنا في تناولنا لطبيعة المعرفة الدينية في الفصل الثالث أن القضايا التي تشكل موضوعات ممكنة للمعرفة الدينية ليست من نوع واحد. فمنها ما هو وجودي ـ كقضية وجود الله، مثلاً، ـ ومنها ما هو إسنادي أو عزوي (Attributive) كالقضايا التي تحمل على الله محمولات معينة كالقدرة الكلية والعلم الكلي والأزلية والحكمة والرأفة والعدالة وغير ذلك من المحمولات. والقضايا التي من النوع الأخير تنقسم بدورها إلى مجموعتين: مجموعة لا نحمل فيها على الله سوى صفات معينة تتعلق بطبيعته، ومجموعة لا نحمل فيها على الله سوى أفعال معينة. إذن لدينا ثلاث مجموعات من القضايا، المجموعة الوجودية والمجموعة التي نسند فيها صفات معينة إلى الله والمجموعة التي نسند فيها أفعالاً معينة إليه. وسنجد أنه لا اتفاق بين

فلاسفة الدين أو اللاهوتيين (الكلاميين) حول ما إذا كانت هذه المجموعات الثلاث ذات طبيعة منطقية واحدة. هناك قلة قليلة من فلاسفة الدين ذهبوا إلى حد الاعتقاد أنها كلها ذات طبيعة منطقية واحدة، أي أنها كلها قضايا ضرورية منطقياً على وجه التحديد. ولكن سنجد أن هناك نفراً آخر من الفلاسفة، وهم الأكثرية، لم يعتبروا سوى القضايا التي تحمل صفات معينة على الله ضرورية منطقياً. أما القضية التي تثبت وجود الله فقد اعتبروها ضرورية إنما ليس على نحو منطقي. وقد ذهبوا، فيما يخص القضايا التي تحمل أفعالاً معينة على الله، إلى أن حرية الله الكاملة تتعارض مع النظر إلى هذه القضايا على أنها ضرورية سوى بالمعنى الأخلاقي. والضرورة الأخلاقية هي غير الضرورة المنطقية في نظر هؤلاء الفلاسفة(١٢).

هناك مواقف أخرى من طبيعة هذه القضايا سنتعرض لها فيما بعد. ما أردنا أن نلفت انتباه القارىء إليه الآن هو أن السؤال الذي يتعلق بإمكان اشتقاق المعرفة العملية من المعرفة الدينية هو سؤال على درجة عالية من التعقيد، ويحتاج منا إلى أن نتناول احتمالات شتى. فقد نكتشف، مثلاً، أنه ليس أمراً قطعياً أن ننظر إلى كل قضية يمكن أن تشكل موضوعاً للمعرفة الدينية على أنها ضرورية منطقياً. فقد يكون الموقف الثاني من طبيعة هذه القضايا أو موقف شبيه به هو الموقف المصيب، وهنا سيكون علينا أن نعرف أن من بين القضايا التي تشكل موضوعات ممكنة للمعرفة الدينية ما هو ذو طبيعة ضرورية ومن بينها ما هو خلاف ذلك. وفي هذه الحالة لن يكون هناك جواب واحد عن السؤال: هل يمكن اشتقاق المعرفة العملية من المعرفة الدينية؟ فالآن نريد أن نعرف ما إذا كانت عملية الاشتقاق المقصودة هي عملية نشتق فيها منطقياً معرفتنا العملية من الجانب الضروري وحده من المعرفة الدينية (أي الجانب الذي لا تشكل فيه سوى القضايا الدينية الضرورية منطقياً موضوعاً للمعرفة) أم من الجانب غير الضروري لها أم من الجانبين معاً. والجواب عن السؤال المتعلق بإمكان اشتقاق المعرفة العملية من المعرفة الدينية سيتوقف على نوع القضايا الدينية التي نتخذها أساساً لعملية الاشتقاق هذه.

لا يكفي لمعالجة القضايا الابستمولوجية المطروحة أن نفهم فقط طبيعة المعرفة الدينية بل أن علينا أيضاً أن نفهم طبيعة المعرفة العملية. وهذا ما سنحاول أن نقوم به في الفصلين الرابع والخامس. سنركز في الفصل الرابع فقط على الكشف عن المكونات الأساسية للمعرفة العملية، بينما سينصب اهتمامنا في الفصل الخامس على الطبيعة المنطقية للقضايا التي تشكل موضوعات ممكنة لكل مكون من مكونات المعرفة العملية. إن ما سيتكشف لنا في الفصل الرابع هو أن المعرفة العملية،

بالمعنى الذي يعنينا في هذا الكتاب، ترتد إلى مكونين أساسيين، المكون المعياري والمكون العلمي، في شقيه النظري والتطبيقي. والمكون المعياري، كما سنوضح بالتفصيل في الفصل الرابع، يتعلق بمعرفة الغايات الجديرة بأن نتبناها كغايات يفترض تحقيقها من وراء تنظيمنا حياتنا السياسية والاجتماعية والاقتصادية على نحو معين. وما سيعنينا بشكل خاص في تناولنا للمكون المعياري للمعرفة العملية هو أن نبين أن الكلام على غايات معينة على أنها جديرة بتبنينا لها هو في نهاية التحليل كلام على غايات خلقية، أي يستوجبها المنظور الأخلاقي. بمعنى آخر، أن ما سيوصلنا إليه تحليلنا لمفهوم المعرفة المعيارية باعتبارها مكوناً للمعرفة العملية، هو أنها معرفة أخلاقية في الصميم.

أما المكون العلمي للمعرفة العملية فهو، كما سنرى في الفصل الرابع، مرتبط بصورة أساسية بمعرفة الوسائل المطلوبة لتحقيق الغايات التي يجدر بنا أن نختار تحقيقها على الصعيد السياسي ـ الاجتماعي ـ الاقتصادي. ولكن معرفة الوسائل القمينة بتحقيق الغايات المعنية هي، لا شك، معرفة علمية ترتبط، على وجه التحديد، بالجانب التطبيقي للعلم. على أنه من الضروري أن نعمل في الفصل الخامس على توضيح مسألتين: الأولى تتعلق بواقع أن المعرفة العلمية التطبيقية لا تستغني مطلقاً عن المعرفة العلمية النظرية، بل إن السابقة غير ممكنة بدون الأخيرة، مما يجعل المعرفة العلمية النظرية، بصورة مضمرة، من مكونات المعرفة العملية. والثانية تتعلق بواقع أن المعرفة العلمية، باعتبارها مكوناً من مكونات المعرفة العملية، هي معرفة اجتماعية ـ تاريخية في المقام الأول. إلا أنه لا يجوز أن يفهم من هذا، كما سيتوضح معنا فيما بعد، أن المعرفة التي تزودنا بها العلوم الطبيعية ليست ذات أهمية في هذا الصدد.

هناك تساؤلات كثيرة قد تطرح طبعاً حول إمكان المعرفة العملية، خصوصاً أن هناك علامات استفهام كثيرة حول مكونيها. فالمكون المعياري، بوصفه مكوناً أخلاقياً في المقام الأول، ما زال عرضة للشك من قبل عدد لا يُستهان به من الفلاسفة[١٣]. وما يشكك به هؤلاء الفلاسفة على وجه التحديد هو إمكان معرفتنا، من حيث المبدأ، أن غايات أخلاقية معينة هي غايات جديرة بتبنينا لها. والمكون العلمي أيضاً، باعتباره يجد جذوره في العلوم الاجتماعية أكثر من سواها، ما زال عرضة للشك من قبل نفر غير قليل من الفلاسفة[١٤]. فإن هؤلاء الفلاسفة يشككون، مثلاً، في وجود قوانين اجتماعية وتاريخية، مما يجعل من العسير، إن لم يكن من المستحيل، علينا أن نعرف كيف ننظم المجتمع سياسياً واجتماعياً واقتصادياً لتحقيق غايات معينة. إلا أننا

لن نتعرض في هذا الكتاب لهذه النزعات الشكوكية، سواء تلك التي تطال المكون المعياري للمعرفة العملية أو التي تطال المكون العلمي في جانبه التاريخي - الاجتماعي. فإن السؤال الأساسي الذي يعنينا، كما أوضحنا أكثر من مرة للقارىء، هو السؤال المتعلق بإمكان اشتقاق المعرفة العملية من المعرفة الدينية. ولذلك، فإنه يمتنع علينا أن نعالج هذا السؤال، ما لم نفترض على سبيل الجدل، على الأقل، إمكان المعرفة الدينية وكذلك إمكان المعرفة العملية.

ننتقل في الفصل الخامس إلى معالجة السؤال المتعلق بالطبيعة المنطقية للقضايا التي تشكل موضوعات ممكنة للمعرفة العملية. ولكننا سنجد هنا، بسبب تنوع مكونات المعرفة العملية، أنه لا يمكننا أن نضع كل القضايا التي من النوع الأخير في خانة واحدة. فالقضايا المعيارية هي حتماً من نوع مختلف عن القضايا العلمية. ولكن مع ذلك فإننا سنحاول أن نبين في الفصل الخامس أن هناك شيئاً مشتركاً بين نوعي القضايا هذين، ألا وهو أنهما كليهما غير ضروري. بمعنى آخر، أن القضايا المعيارية وإن اختلفت من حيث النوع عن القضايا العلمية، إلا أنها تشترك مع الأخيرة في جنسها. إن القضايا المعيارية، مثلها في ذلك مثل القضايا العلمية، إن صدقت لا تصدق على نحو ضروري. إنها، باختصار، قضايا جائزة أو ممكنة.

إذا أولنا القضايا التي تشكل موضوعات المعرفة الدينية على أنها ضرورية بالمعنى الذي شرحناه، إذن ما يتبع من هذا هو أنه لا يمكن للمعرفة العلمية أن تجد أساسها الأخير في المعرفة الدينية. إن النتيجة الأخيرة، كما سنبين بتفصيل في الفصل السادس، يحتمها أمران: الأمر الأول يتعلق بالطبيعة المنطقية للقضايا التي تشكل موضوعات المعرفة العملية. إن القضايا التي من النوع الأخير، كما سيتوضح معنا في الفصل الخامس، ليست ضرورية، بل ممكنة أو جائزة منطقياً. والأمر الثاني يتعلق بكون الضرورة صفة وراثية منطقياً. إن الضرورة، بمعنى آخر، مثل الصدق تنتقل من مقدمات الاستدلال الاستنباطي الصحيح إلى نتيجته. إن الطابع الوراثي للضرورة يقوم، في الواقع، على الطابع الوراثي للصدق. فكما يعلم أي دارس مبتدىء للمنطق، فإنه يستحيل منطقياً في أي برهان استنباطي صحيح أن تصدق مقدمات البرهان وألا تصدق نتيجته. ولكن إذا كانت المقدمات صادقة بالضرورة، إذن يستحيل أن يوجد تأويل للمقدمات يجعلها كاذبة. وهكذا يتضح أن كون المقدمات صادقة بالضرورة يستوجب منطقياً أن تكون النتيجة صادقة بالضرورة، وإلا يكون بإمكاننا أن نجد تأويلاً للبرهان تكون على أساسه المقدمات صادقة والنتيجة كاذبة. ولكن تأويلاً كهذا مستحيل، إذا كان البرهان بالفعل يشكل حالة من حالات الاستنباط الصحيح.

إذن يستحيل منطقياً أن تكون نتيجة البرهان الاستنباطي الصحيح احتمالية أو جائزة إذا كانت مقدماته ضرورية.

سنتصدى في الفصل السادس لأهم المحاولات التي يمكن اللجوء إليها لتجاوز الصعوبة الأخيرة بخصوص عدم إمكان اشتقاق الجائز من الضروري. إننا سنركز على اثنتين منهـا، الأولى تقوم على نفي الادعـاء القائـل إن كل القضـايـا التي تشكـل موضوعات ممكنة للمعرفة الدينية هي قضايا ضرورية. والثانية تقوم على نفي الطابع الجائز عن القضايا المعيارية.

في تناولنا للمحاولة الأولى في الفصل السادس سنجد أن ما تنطوي عليه هذه المحاولة في المقام الأول هو النظر إلى الصفات الإلّهية وحدها على أنها ضرورية، بحكم كون الماهية الإلّهية لا تقبل التغير. وفي هذه الحالة، يبدو أننا نتجنب الوقوع في شرك عدم التماسك المنطقي إذا لم نحاول أن نشتق المعرفة العملية سوى من معرفتنا للأفعال والمقاصد الإلّهية، أو إذا لم نحاول أن نشتقها من معرفتنا للصفات الإلّهية وحدها، أي من معرفتنا للماهية الإلّهية وحدها. هنا، مثلاً، ما نحن مدعوون إلى فعله هو ضمان كون مجموعة المقدمات التي نلجأ إليها لاشتقاق المعرفة العملية تحتوي على قضايا عن أفعال أو مقاصد إلّهيـة معينة. وإذا أضفنـا الآن أن الأفعال والمقاصد الإلّهية ليست ضرورية، إذن فإن مجموعة المقدمات التي قد نلجأ إليها في هذه الحالة لاشتقاق المعرفة العملية لن تشكل، مجتمعة، شيئاً صادقاً بالضرورة، ما دامت تحتوي مقدمات عن أفعال أو مقـاصد إلّهيـة معينة. فقـد نلجأ، مثـلاً، إلى مقدمات مثل المقدمة القائلة إن الله يأمرنا بالقيام بأفعال من نوع معين أو ينهانا عن القيام بأفعال من نوع معين، ونضيف إلى ذلك مقدمة عن ضرورة التزامنا بـالأوامر والنواهي الإلّهية لنستنبط من ثم أنه ينبغي علينا أن نقوم (أو نستنكف عن القيام) بأفعال من النوع المعني. وفي هذه الحالة، إذا افترضنا أنه كان ممكناً منطقياً لله ألا يأمرنا بما يأمرنا به أو ألا ينهانا عما ينهانا عنه، إذن لا يعود ثمة مجال هنا لارتكـاب أغلوطة اشتقاق الجائز من الضروري.

من الواضح هنا أن ما يستوجبه الموقف الأخير هو أنه لا يمكننا أن نعرف ما الذي ينبغي أن نفعله بدون أن نعرف ما الذي يلزمنا الله بفعله. ولكن أن نعرف ما الذي يلزمنا الله بفعله هو أن نعرف، ليس الماهية الإلّهية، بل أن نعرف ما الذي أوحى به إلى أنبيائه. إذن فإن الأطروحة الأساسية لهذا الموقف هي أن المعرفة العملية، في شقها المعياري، ما كانت لتصبح في حوزتنا لولا أن الله نقلها إلينا عن طريق الوحي أو أية طريقة أخرى مشابهة.

يبدو، إذن، أننا توصلنا إلى نقطة يمكننا عندها أن نقول إنه ليس ثمة مانع منطقي يحول بيننا وبين اشتقاق نتائج معيارية من مقدمات دينية. إن الشرط الوحيد المطلوب توافره لإتمام عملية اشتقاق كهذه هو أن تكون بعض مقدماتنا، على الأقل، عن أفعال أو مقاصد إلّهية معينة. ولكن، كما سنبين بالتفصيل في الفصل السادس، حتى لو سلمنا بعدم وجود موانع منطقية تحول بيننا وبين اشتقاق نتيجة تقدم لنا شيئاً من المعرفة العملية من مقدمات دينية من النوع المشار إليه، فإن هذا لا يقربنا قيد أنملة من الأطروحة الابستمولوجية التي تشكل مدار نقاشنا هنا. فهذه الأطروحة تقول إن المعرفة العملية، في جانبها المعياري، تجد أساسها الأخير في المعرفة الدينية، بينما ما أوصلنا إليها تحليلنا السابق هو إمكان تكوين حجج صحيحة منطقياً تكون ذات مقدمات دينية ونتائج معيارية. ولكن ما هو مطلوب لتسويغ الأطروحة التي هي مدار نقاشنا هو أكثر من ذلك بكثير: فما هو مطلوب هو أن نبين أنه بدون اللجوء إلى مقدمات دينية، لا يمكننا أن نمتلك معرفة معيارية.

إلا أننا إذا عدنا هنا إلى نوع المقدمات التي يفترض أن نلجأ إليها لاشتقاق معرفة معيارية، لوجدنا أنها، أو أن بعضها، دالة صدق للنتيجة المعيارية التي يفترض أن تجد أساسها الأخير فيها. وهذا يعني أن معرفة صدق المقدمات المعنية تفترض مقدماً صدق النتيجة. فإنه يفترض فينا أن نشتق معرفتنا لصدق القضية «ق»، مثلاً، من معرفتنا لأن الله نقل إلينا معرفة صدق «ق» عن طريق الوحي أو ما أشبه ذلك. ولكن القضية القائلة إن الله نقل إلينا معرفة صدق «ق» هي دالة صدق لعدة قضايا من بينها «ق»، مما يجعل صدق «ق» شرطاً ضرورياً لصدق القضية السابقة. إذن فإن لـ «ق» أسبقية أبستمولوجية على القضية الدينية المعنية، وهذا يعني أنه يستحيل منطقياً أن نعرف أن الله قام بالفعل المعني لينقل معرفة صدق «ق» إلينا، إلا إذا كنا نعرف مقدماً أن «ق» صادقة. وإذا نظرنا إلى «ق» هنا على أنها قضية تعبر عن معرفة عملية معيارية ما، إذن فإنه لا يصح أن نقول إن هذا النوع من المعرفة يجد أساسه الأخير في المعرفة الدينية.

المحاولة الثانية التي قد يلجأ إليها بعضهم لحل مشكلة اشتقاق المعرفة العملية، في جانبها المعياري، من المعرفة الدينية هي رفض أطروحتنا حول طبيعة القضايا الخلقية التي تقتضي، باعتبارها قضايا جائزة، أن هذه المحاولة تتفوق على سابقتها بالنسبة لأمر واحد فقط، ألا وهو أنها تسمح لنا بأن نشتق قضايا خلقية ما، ليس فقط من معرفتنا لأفعال ومقاصد إلّهية معينة، بل ومن معرفتنا للصفات الإلّهية وحدها. فبتبنينا لهذا البديل، لا نعود نواجه بمشكلة اشتقاق الجائز من الضروري،

وبالتالي لا يعود ثمة حائل منطقي يحول بيننا وبين اللجوء فقط إلى مقدمات ضرورية لغرض اشتقاق نتائج معيارية. ولكن البديل الثاني، كما سنبين في الفصل السادس، ليس أفضل من سابقه بالنسبة لتزويدنا بحل للمشكلة الأساسية التي أثرناها، ألا وهي المشكلة المتعلقة بكيف يمكن أن نشتق معرفة معيارية من معرفة دينية دون أن نقع في دور (أي دون أن نفترض معرفة معيارية سابقة).

هل من سبيل آخر لاجتناب هذا الدور؟ قد يقترح بعضهم أن ننظر إلى الأوامر والنواهي الإلّهية على أنها المعيار النهائي للأخلاق، بمعنى أن ما هو خير (أو شر) هو كذلك لا لسبب آخر سوى أن الله يأمر به (أو ينهى عنه). فالمسألة الأساسية هنا ليست ما هي لنظرية المراقب المثالي[١٥]، أي مسألة أن ما يوافق الله على فعله هو ما ينبغي أن نفعله لأن الله له الصفات التي له، بل إنها لا تتعدى كونها مسألة أننا ملزمون بأن نفعل ما يأمر به الله لأن الله وفقط لأن الله يأمر به. إن المشيئة الإلّهية، بناء على هذا الموقف، هي وحدها المعيار للخير والشر، لما هو إلزامي ولما هو لاإلزامي. إن هذا الاقتراح الذي سنعالجه بإسهاب في الفصل السابع يجنبنا الدور الذي فشلت المحاولة السابقة في تجنبه، ولكنه يواجه مشكلات من نوع آخر. المشكلة الأولى هي أنه يفرغ مفهوم الالزام الخلقي من معناه. فإذا لم يكن هناك معيار خلقي سابق على المشيئة الإلّهية، إذن لا توجد اعتبارات مستقلة عن المشيئة الإلّهية يمكن أن تقود الله إلى أن يشاء أمراً من الأمور أو يستنكف عن أن يشاءه. ما يتبع من هذا، إذن، هو أنه لا توجد اعتبارات مستقلة عن مشيئته يمكن أن تجعله يستنكف عن أن يشاء منا، مثلاً، أن ندمر مدينة بأكملها على رؤوس سكانها الأبرياء لدونما سبب على الإطلاق. ولو شاء منا الله هذا الأمر، بناء على الاقتراح الحالي، لكنا ملزمين خلقياً بأن ندمر هذه المدينة على رؤوس سكانها. إن النتيجة الأخيرة التي يوصلنا إليها هذا التحليل مخالفة للعقل، لا شك، ألا وهي أنه لا شيء يمنع من حيث المبدأ أن نكون ملزمين خلقياً بأن ندمر مدينة بأكملها هي وأهلها الأبرياء لدونما سبب على الإطلاق. فإذا كان شيء كهذا يمكن من حيث المبدأ أن يكون واجباً من واجباتنا الخلقية، بناء على الموقف الذي نعالجه، إذن فإن هذا الموقف يفرغ مفهوم الالزام الخلقي من أي معنى. فإن أي تدبر بسيط لمفهوم الالزام الخلقي يبين أن ما يتضمنه هذا المفهوم هو تماماً عكس النتيجة التي أوصلنا إليها الموقف الذي يشكل مدار نقاشنا.

المشكلة الثانية في هذا الموقف هي أنه يجعل من المستحيل أن نعطي أي معنى متماسك لإسناد صفة الخير الكلي إلى الله. فإذا كانت المشيئة الإلّهية، بما هي مشيئة خالصة، هي المعيار الأخير للخير، إذن فإنه لا يمكننا أن نقول إن المشيئة

الإلَهية تستهدف تحقيق الخير أو ما أشبه ذلك وكأن هناك معياراً للخير مستقلاً عنها. إلا أن نعتنا الله بأنه كلي الخير يتضمن، بالضرورة، أن الله يقوم بفعل ما إذا وفقط إذا كان يقوم به لتحقيق أكثر ما أمكن من الخير، مما يحتم علينا أن نفترض أن المعيار النهائي للخير مستقل عن مشيئته. وهكذا يتضح أن الموقف الحالي، في جعله المشيئة الإلَهية المعيار الأخير للخير، إنما يجعل من غير المتماسك منطقياً حسبان الخير الكلي جزءاً من الماهية الإلَهية.

لا يمكننا تجنب المشكلتين السابقتين إلا إذا تخلينا عن النظر إلى المشيئة الإلَهية على أنها المعيار النهائي للأخلاق. ولكن ما إن نتخلى عن ذلك حتى نكتشف، في ضوء تحليلنا السابق، أنه لا أمل في إنقاذ الأطروحة الأولى التي تقتضي جعل المعرفة الدينية هي الأساس الأخير للمعرفة العملية، في جانبها المعياري.

ننتقل في الفصل الثامن إلى الأطروحة الأبستمولوجية الثانية. إن الإنسان، بناء على هذه الأطروحة، ولأسباب تتعلق بنواقص معينة فيه، غير قادر على تحصيل معرفة معيارية بدون توجيه إلَهي. إن هذه الأطروحة تفترض أن الإنسان بحاجة إلى توجيه إلَهي، ليس لأن المعرفة المعيارية لا يمكن منطقياً أن تجد أساسها الأخير إلا في المعرفة الدينية، بل لأن عقل الإنسان، لأسباب تتعلق بنواقص معينة في الإنسان، عاجز عن أداء أية وظيفة معيارية ـ جوهرية. الفرق بين الأطروحة السابقة والأطروحة الحالية يكمن في أن السابقة تفترض أن حاجة الإنسان إلى توجيه إلَهي في الأمور المعيارية تعود إلى أن الطبيعة الجوهرية للمعرفة المعيارية تفترض أن تكون هذه المعرفة مجذرة في المعرفة الدينية، بينما الأطروحة الحالية تفترض أن حاجة الإنسان إلى توجيه إلَهي تتعلق بنواقص العقل الإنساني، لا طبيعة المعرفة المعيارية. إذن، بناء على الأطروحة الحالية، لو لم تكن للإنسان النواقص التي له، لكان بإمكانه أن يصل عن طريق عقله إلى معرفة معيارية بدون توجيه إلَهي. إلا أن المسألة بالنسبة للأطروحة السابقة ليست مسألة نواقص معينة في الإنسان تجعله عاجزاً عن الحصول على معرفة معيارية بمفرده. إنها، بالأحرى، مسألة متعلقة بطبيعة المعرفة المعيارية، هذه الطبيعة التي لا ترتبط بأية سمة من سمات الوجود الإنساني. ولذلك كائنة ما كانت سمات الإنسان في وضع معطى أو السمات التي يمكن أن تكون له، فإنه يستحيل عليه أن يصل إلى معرفة معيارية باستقلال عن المعرفة الدينية.

إن الأطروحة الثانية، وإن كانت تختلف عن سابقتها، إلا أنها ليست أفضل من سابقتها. إننا هنا إزاء عدة صعوبات لا يبدو أن بالإمكان تخطيها. الصعوبة الأولى الواضحة هي أنه إذا صدقت مزاعمنا في الفصل السابع من هذه الدراسة بخصوص

الأسبقية الأبستمولوجية للأخلاق على الدين، إذن فإن تجريد العقل من وظيفته المعيارية الجوهرية هو بمثابة تجريد له من القدرة على الحصول على معرفة دينية. وهكذا يتضح أن الأطروحة الحالية تزج بنا في دور: فنحن عاجزون على أن نعرف أية حقائق معيارية بدون توجيه إلّهي، بناء على هذه الأطروحة، بينما لا يمكننا أن نكون في وضع ندرك فيه أن توجيهاً ما لنا هو بالفعل توجيه إلّهي إلا إذا كنا نمتلك معرفة معيارية (خلقية) بصورة سابقة على أي توجيه إلّهي. لا يمكننا أن نتجنب الوقوع في فخ هذا الدور، ما دمنا نتمسك بالأطروحة الحالية، إلا إذا نفينا أن الأخلاق ذات أسبقية أبستمولوجية على الدين. بيد أنه من الصعب جداً أن نجد أي مسوغ فلسفي لهذا النفي. فما دمنا لا نجرد مفهوم الله من مدلوله المعياري، فإنه لا يمكننا منطقياً أن نجد أنفسنا في وضع يسمح لنا بأن نعرف بأن هذا المفهوم ينطبق على كائن ما إلا إذا كنا في وضع يسمح لنا بأن نسند صفات خلقية ما إلى هذا الكائن.

توجد صعوبة أخرى لا بد من أن تواجه الأطروحة الثانية، وهي أيضاً مترتبة على أسبقية الأخلاق، أبستمولوجياً، على الدين. هذه الصعوبة هي أن هذه الأطروحة تزج بأصحابها في موقف غير متماسك منطقياً. السبب في ذلك يعود إلى أن مسلمة أساسية من مسلمات الأديان السماوية هي أن الله أراد للإنسان أن يعرف الله. ولكن إذا كانت المعرفة المعيارية ضرورية لمعرفة الإنسان لله، إذن يتبع من هذا، بالضرورة، انطلاقاً من افتراضنا بأن الله أراد للإنسان أن يعرف الله، أن الله أراد أن تكون للعقل الإنساني وظيفة معيارية ـ جوهرية. يبدو، إذن، أن هناك تناقضاً منطقياً في افتراض أصحاب الموقف السابق، من جهة، أن الله جرد العقل الإنساني من أية وظيفة معيارية ـ جوهرية وافتراضهم، من جهة ثانية، أن الله أراد لهذا العقل أن يعرف الله. فلا مهرب هنا، لتجنب هذا التناقض، من التخلي عن واحد من الافتراضين الأخيرين. ولا يعقل هنا أن يكون الافتراض الثاني هو الافتراض الذي يمكن لدعاة الموقف المعني أن يتخلوا عنه. فإن معرفة الله لغرض عبادته هي، لا شك، الأكثر قيمة من منظور هؤلاء الدعاة. وهكذا يتضح أن الاعتقاد بأن الله أراد للعقل الإنساني أن يعرف الله وزوده، بالتالي، بكل ما يلزمه للوصول إلى معرفة كهذه هو في مركز الدائرة من تفكير مؤيدي هذا الموقف. وما يعنيه هذا الاعتقاد، في ضوء تحليلنا السابق الذي يقضي بحسبان المعرفة المعيارية ضرورية لمعرفة الله، هو أن الله زود العقل الإنساني بوظيفة معيارية ـ جوهرية، وبالتالي، بالقدرة على تحصيل معرفة معيارية بدون توجيه إلّهي.

يوجد موقف ثالث سنعالجه في الفصل التاسع لا يقوم على أية مسلمات أبستمولوجية، وهو موقف رافض لافتراضنا أن هناك تعارضاً بين النظر إلى علاقة الدين

بالدولة على أنها نابعة من ماهية الدين وبين اعتبارنا المعرفة العملية مستقلة عن المعرفة الدينية. إن المسألة الأساسية، بالنسبة لأصحاب هذا الموقف، ليست المسألة المتعلقة بنوع العلاقة القائمة أو التي يمكن أن تقوم بين المعرفة العملية والمعرفة الدينية، بل المتعلقة بنوع العلاقة بين المخلوق وخالقه. إن من المعتقدات الأساسية للمسلم والمسيحي، على حد سواء، أن المخلوق مدين بالطاعة المطلقة لخالقه لأنه خالقه، وليس لأي سبب آخر. إذن، إذا كان الله يأمره أن ينظم شؤون دنياه على نحو معين، إذن فهو ملزم، بوصفه مخلوقاً، بأن يفعل ذلك. إن ما هو مطلوب لتقرير هذا الالزام هو أن يعرف أن الله هو الذي يأمره ولا شيء آخر. إذن، فحتى لو كانت المعرفة العملية مستقلة عن المعرفة الدينية، فإن هذا لا يمكن أن يعني أن العلاقة بين الدين والدولة في الإسلام، مثلاً، لا يمكن أن تتجاوز كونها علاقة تاريخية. فإذا كان الله يأمر المسلم بأن ينظم حياته وفق مبادىء معينة، فإن هذا يعني أن امتثاله لهذه المبادىء هو في صميم تعاليم الإسلام، أي أنه لا يمكنه أن يفصل بين كونه مسلماً وعمله بهذه المبادىء، كائنة ما كانت العلاقة المنطقية بين المعرفة العملية والمعرفة الدينية.

إن من يتبنى هذا البديل سيعتبر السؤال الأساسي الذي يواجهه ليس السؤال الأبستمولوجي المتعلق بتجذير، أو إمكان تجذير، المعرفة العملية في المعرفة الدينية ولا، بالتالي، السؤال المتعلق بما إذا كان العقل الإنساني قادراً بدون توجيه إلَهي على القيام بوظيفته المعيارية الجوهرية. إن المسألة الأساسية، في ما يذهبون إليه، ليست طبيعة العلاقة بين المعرفة العملية والمعرفة الدينية بقدر ما هي طبيعة العلاقة بين الخالق والمخلوق. وما ينبغي أن يميز هذه العلاقة بصورة أساسية هو كونها علاقة طاعة مطلقة. المخلوق ملزم، بدون قيد أو شرط، أن يمتثل لأوامر ونواهي خالقه. فإن الخالق، كما سنرى في الفصل الثالث، هو مصدر من مصادر الالزام الخلقي. وما يعنيه هذا، على وجه التحديد، هو أن الخالق، كونه وهبنا الوجود والحياة وكل ما في السموات والأرض، هو المالك المطلق لنا ولكل ما لنا وما حولنا. ونحن، لهذا السبب بالذات، مدينون له بالطاعة، أي أننا ملزمون خلقياً بأن نمتثل لأوامره ونواهيه.

إن الإسلاميين، كما سنرى فيما بعد، لجأوا إلى الموقف الأخير من طبيعة العلاقة بين الخالق والمخلوق في سياق محاولتهم طرد شبح العلمانية. إن ما يحتاجون إليه طبعاً، بالإضافة إلى فهم هذه العلاقة على النحو المذكور، هو الافتراض أن من بين أوامر الله لعباده أمره للمسلم بالذات بأن ينظم مجتمعه على أسس مستوحاة من تعاليم الإسلام وحده. بإضافتنا هذا الافتراض، يصير بإمكاننا أن

نستنبط أن المسلم ملزم بصورة مطلقة بأن ينظم مجتمعه سياسياً وقانونياً واقتصادياً على أسس مستوحاة من تعاليم الإسلام وحده. من الواضح، إذن، أن الحجة التي يقوم عليها هذا الموقف ذات مقدمتين، وهما: أولاً، أن المخلوق ملزم بالطاعة المطلقة لخالقه، وثانياً، أن الخالق يأمر المسلم بأن ينظم المجتمع الإسلامي على أسس مستوحاةمن تعاليم الإسلام وحده. وهاتان المقدمتان كافيتان منطقياً لاستنباط النتيجة القائلة إن المسلم ملزم بصورة مطلقة بأن ينظم المجتمع الإسلامي على أسس مستوحاة من تعاليم الإسلام وحده.

إن السؤال الذي سيواجهنا في الفصل التاسع هو حول معقولية هاتين المقدمتين. إن هناك مفكرين مسلمين لهم وزنهم، كعلي عبد الرازق ومحمد أحمد خلف الله، وضعوا علامة استفهام كبيرة حول المقدمة الثانية لعدم قناعتهم بأن هناك نصوصاً دينية تؤيدها. ولكن هذه المسألة ـ أي مسألة وجود أو عدم وجود نصوص دينية تؤيد المقدمة المذكورة ـ على أهميتها العامة، ذات أهمية فلسفية محدودة جداً. إن المسألة الأهم لأغراضنا الفلسفية هي ما إذا كان يعقل أن نفترض أن الله أمر المسلم، من دون سائر البشر، بأن يفعل ما تزعم المقدمة الثانية أن الله أمر بفعله. ولمعالجة هذه المسألة، لن نكون بحاجة مطلقاً للدخول في ما أحب أن أسميه بـ «حرب النصوص»، بل سنكون بحاجة للجوء إلى بعض الاعتبارات الفلسفية. من أهم هذه الاعتبارات أن الله لا بد أن يكون قد وهب العقل الإنساني وظيفة معيارية ـ جوهرية، لأن الله أراد للإنسان أن يعرف الله، والمعرفة المعيارية، كما رأينا، ضرورية لمعرفة الله. ولكن ما هي أهمية اعتبار كهذا لأغراضنا هنا؟ إن أهميته كبيرة، وهي تكمن في أن المقدمة الثانية تتعارض معه بصورة أساسية. بمعنى آخر، إذا فهمنا المقدمة الثانية، كما يفهمها منظرو الصحوة الإسلامية، على أنها تقول إن الله يأمرنا نحن المسلمين على أن ننظم مجتمعنا، بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية، وفق مبادىء مستوحاة من تعاليم الإسلام. إذن، فإن هذه المقدمة تفترض منطقياً بصورة مسبقة أن الله جرد العقل الإنساني من أية وظيفة معيارية ـ جوهرية.

ولكن لماذ، قد يتساءل بعضهم، نعتقد أن المقدمة الثانية، إذا فهمت على النحو المذكور، لا بد أن تتضمن النتيجة الأخيرة؟ إن الجواب عن هذا السؤال بسيط للغاية. فحتى تكون للعقل وظيفة معيارية ـ جوهرية، ينبغي أن يكون العقل قادراً بمفرده أن يقرر ما هي الغايات التي يجدر بنا أن نسعى نحو تحقيقها أو المبادىء التي يجب أن نتمسك بها وما أشبه ذلك. ولكن إذا افترضنا الآن أن ما تعنيه المقدمة الثانية هو أن الله أمرنا، نحن المسلمين، بألاّ نتبنى سوى الغايات والمبادىء التي يمكن

استيحاؤها من تعاليم الإسلام، بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية التي نجد أنفسنا فيها، إذن فإن الله قرر أن مسألة معرفة الغايات والمبادىء ليست من اختصاص عقولنا. ولكن ما الذي يمكن أن يعنيه هذا سوى أن هذه العقول مجردة من أية وظيفة معيارية ـ جوهرية؟ وإذا صح أن هذا هو المعنى الأساسي المتضمن في الافتراض السابق، وأن المقدمة الثانية تنطوي على هذا الافتراض، إذن فإن المقدمة الثانية تتعارض مع افتراضنا أن الله أراد للإنسان أن يعرف الله وزوده، بالتالي، بكل ما يلزم للحصول على هذه المعرفة. فإن المعرفة المعيارية ضرورية، كما رأينا، لمعرفة الله، ولا بد، إذن أن يكون الله قد زود عقولنا بوظيفة معيارية ـ جوهرية. وإذا سلمنا بهذا، إذن لا مهرب من رفض المقدمة الثانية.

توجد صعوبة أخرى تتعلق بالمقدمة الأولى. فليس موضع سؤال هنا أننا مدينون بالطاعة لله، خالقنا وخالق كل ما لنا وما حولنا. ولكن لا يمكن قبول المقدمة الأولى إلا إذا أوّلناها على أنها تقول إننا ملزمون للوهلة الأولى (Prima Facie) بالطاعة لخالقنا. وما يعنيه تأويلها على هذا النحو هو أن هناك اعتبارات خلقية تستلزم أن نقدم الطاعة لكائن أعطانا كل شيء، ولكن ما تلزمنا به هذه الاعتبارات ليس مطلقاً. فقد توجد اعتبارات أخرى من نوعها تبطل هذا الالزام. إذن أن افتراض أن واجبي الحقيقي في وضع معطى ـ وليس فقط واجبي للوهلة الأولى ـ هو أن أنفذ ما يأمرني به خالقي هو أن أفترض أنه لا توجد في الوضع المعني أية اعتبارات خلقية ذات وزن أكبر من الاعتبارات التي تلزمني بأن أطيع خالقي يتعارض قيامي بما تلزمني به مع تنفيذي لأمر خالقي. فلو افترضنا، مثلاً، أن ما يأمرني به خالقي، هو تدمير مدينة بأكملها على رؤوس سكانها الأبرياء من شيوخ وأطفال ونساء لدونما أي سبب على الإطلاق، لكان لدي في هذه الحالة مسوغ خلقي كافٍ لعدم تنفيذ أمر كهذا، فإن الاعتبارات الخلقية لصالح الحفاظ على أرواح الأبرياء في الوضع الذي نتصوره أقوى من الاعتبارات الخلقية لصالح التزامنا بإطاعة أوامر خالقنا. وإذا صح ما نقوله، إذن فإن تسليمنا مع أصحاب الأطروحة الثالثة بأننا مدينون بالطاعة لخالقنا وبأنه يأمرنا بأن ننظم المجتمع على أسس مستوحاة من تعاليم الإسلام لا يقودنا، بالضرورة، إلى النتيجة: إن واجبنا الفعلي هو أن ننظم المجتمع على النحو المعني. فإذا أخذنا بالتأويل المقترح للمقدمة الأولى، فإنها لن تتضمن، في هذه الحالة، أكثر من القول: إن واجبنا للوهلة الأولى هو أن نطيع أوامر خالقنا. وهكذا يتضح أن استنباطنا، ضمن إطار الحجة التي تشكل مدار نقاشنا، أن واجبنا الفعلي هو أن ننظم المجتمع على أسس مستوحاة من تعاليم الإسلام يرتكب أغلوطة الاشتراك[١٦] (Equivocation).

لا بد عند هذه النقطة من تحليلنا أن يحتج منظرو الصحوة الإسلامية بقوة على أساس أن الله كلي الخير ولا يمكن، بالتالي، أن يأمرنا بالقيام بأفعال قد تكون الاعتبارات الخلقية التي تسوغ عدم القيام بها أقوى من الاعتبارات الخلقية التي تسوغ القيام بها. إذن إذا كان الله يأمرنا بأن ننظم المجتمع ـ مجتمع المسلمين ـ على أسس مستوحاة من تعاليم الإسلام، فإنه لا يمكن، حتى نظرياً، أن توجد أية اعتبارات خلقية تبطل إلزامنا بتنفيذ هذا الأمر.

لا اعتراض طبعاً على الافتراض أن الله كلي الخير وأنه لا يمكنه منطقياً أن يأمرنا بأن نفعل شيئاً، إلا إذا كان فعله لا يتعارض مع ما تستوجب القيام به، في الوضع المعطى، الاعتبارات الخلقية الأقوى أو الأهم. ولكن قبول هذا الافتراض، كما سنبين في الفصل التاسع، لا ينقذ الحجة التي تشكل مدار نقاشنا، بل إنه يجعلها حجة مختلفة. فالحجة الأصلية هي أننا مدينون بالطاعة لله، لأنه خالقنا، وقد حاولنا أن نبين أن إلزامنا بالطاعة لا يمكن أن يكون أكثر من إلزام للوهلة الأولى، مما يفسر فشل الحجة التي تشكل مدار نقاشنا. ولكن ما نحن مواجهون به الآن هو حجة من نوع آخر، حجة تقوم على الافتراض القائل إن خالقنا كلي الخير ولا يمكن، بالتالي، أن يأمرنا بالقيام بأي فعل يتعارض القيام به مع ما تستوجبه الاعتبارات الخلقية الأقوى. انطلاقاً من افتراض كهذا، بإمكاننا طبعاً أن نستنتج أن قيامنا بالأفعال التي يأمرنا الله بالقيام بها لا يمكن أن يوجد أي اعتراض خلقي عليه، بل إنه ما تستوجبه الاعتبارات الخلقية الأقوى. وهذا بدوره يعني أنه إذا كان الله يأمرنا أن ننظم المجتمع على أسس معينة، فإن تنفيذنا لهذا الأمر هو تماماً ما تستوجبه الاعتبارات الخلقية الأقوى. وإذا صح هذا، إذن فإن تنفيذنا لهذا الأمر هو قيامنا بواجب فعلي.

إن الحجة التي نواجه بها الآن تعيدنا إلى بعض القضايا التي سبق وأثرناها. من هذه القضايا أن ما يجعل تنظيمنا المجتمع على نحو معين إلزامياً، ليس أن الله يأمرنا بتنظيم المجتمع على هذا النحو، بل لأن هذا ما يستلزمه المنظور الخلقي. فإذا كان الله أمرنا بالفعل بأن ننظم المجتمع على النحو المعني، فإنما أمرنا بذلك لأن تنظيم المجتمع على هذا النحو هو الشيء الصحيح من الوجهة المعيارية. إذن أن نعرف ما نحن ملزمون بفعله في هذا الصدد أمر مستقل منطقياً عن معرفتنا لما يأمر الله بفعله أو الامتناع عن فعله. بمعنى آخر، أن بإمكاننا أن نعرف ما نحن ملزمون بفعله في هذا الصدد عن طريق اللجوء إلى اعتبارات العقل المعياري المستقلة عن الاعتبارات الدينية.

إن هناك مسألة أخرى سنوليها اهتمامنا في الفصل التاسع، ألا وهي أن العودة

إلى الاعتبارات الدينية، بدل العودة إلى اعتبارات العقل العملي (العقل المعياري) المستقلة، لا يمكن، كما قد يهيأ لبعضهم، أن تشكل اختصاراً للطريق. فإذا كانت النتائج المعيارية التي يوصلنا إليها لجوؤنا إلى الاعتبارات العقلية الصحيحة لا يمكن أن تتعارض مع ما يريده منا الله فعلاً، فإنها، لا شك، قد تتعارض مع ما **نعتقد** أو يبدو لنا أن الله يريده منا. واللجوء إلى الاعتبارات الدينية، الذي يعني لجوءنا إلى نصوص دينية معينة يفترض أنها ذات مصدر إلَهي، لا يمكن أن يكون أكثر من لجوء إلى ما **نعتقد** أن الله يريده منا (أي لا يمكن أن يعني لجوؤنا إلى ما نعرف فعلاً أن الله يريده لنا)، إلا إذا كنا نعرف، أولاً، أن هذه النصوص منزلة ونعرف، ثانياً، ما هو التأويل الصحيح لها. ولكن أن نعرف أنها منزلة يستوجب منا، على الأقل، أن نعرف أن الأمر أو النهي الذي ينطوي عليه أي نص منها لا يتعارض مع ما تستوجبه الاعتبارات الخلقية الصحيحة. وهكذا يتضح أن اللجوء إلى الاعتبارات الدينية لا يمكن أن يشكل نهاية المطاف، لأنه ليس بمستغنٍ عن اللجوء إلى الاعتبارات العقلية. وفي الحالات التي تعنينا هنا، فإنه ليس بمستغنٍ عن اللجوء إلى اعتبارات العقل المعياري، على وجه الخصوص. إذن، إن اللجوء إلى اعتبارات العقل المعياري مباشرة، في هذه الحالات، هو الذي يختصر الطريق، وليس اللجوء إلى الاعتبارات الدينية وحدها. وإذا أضفنا الآن أن الله لا يتصرف مطلقاً على نحو مغاير لمستلزمات العقل وأن العقل يستلزم إعطاء الأولوية للاعتبارات المعيارية على الاعتبارات الدينية، إذن لا يمكن أن يكون الله قد أمر الإنسان بتنظيم شؤون حياته وفق ما تمليه الاعتبارات الدينية، لا الاعتبارات المعيارية المستقلة.

من الأمور التي ستتوضح في سياق معالجتنا للأطروحة الثالثة في الفصل التاسع أن هناك عدم اتساق منطقي بين افتراض أصحاب هذه الأطروحة، من جهة، أن الله يأمرنا أن ننظم المجتمع على نحو معين، ولأغراض معينة، بغض النظر عن الظروف التي نجد أنفسنا فيها، وافتراضهم، من جهة ثانية، أن الإنسان قادر على أن يعرف أن أوامر أو نواهي معينة هي أوامر أو نواه إلَهية. ولكن كما سيتضح معنا في الفصل التاسع، فإن الافتراض الأول يقود إلى عكس النتيجة الأخيرة. فالافتراض الأول، كما سنبين بالتفصيل في الفصل التاسع، يعني أن الله جرد العقل الإنساني من أية وظيفة معيارية جوهرية (Substantive-Normative)، بينما الافتراض الثاني يجب أن يفهم، في ضوء افتراضنا الأسبقية الأبستمولوجية للأخلاق على الدين، أن العقل الإنساني لا يمكن أن يعرف ما الذي يريده منا الله، إلا إذا كان مزوداً بوظيفة معيارية ـ جوهرية. وهكذا يتضح أنه إذا كان الإنسان قادراً على أن يعرف ما الذي يريده منا الله، فإن عقله مزود بوظيفة معيارية ـ جوهرية. وإذا افترضنا الآن أن الإنسان هو من مخلوقات الله،

إذن ما يتبع من ذلك هو أن الله هو الذي زود العقل الإنساني بهذه الوظيفة. هنا نجد أنفسنا، إذن، إزاء موقف مخالف للعقل. إن هذا الموقف يفترض، من جهة، أن الله أعطى للعقل الإنساني وظيفة معيارية ـ جوهرية. وهذا بدوره يعني أنه أعطى الإنسان القدرة على أن يعرف ما الذي ينبغي أن يفعله على صعيد تنظيم حياته سياسياً واجتماعياً واقتصادياً بدون العودة إلى الدين. إلا أن هذا الموقف يفترض، من جهة ثانية، أن الله أمر الإنسان بتعطيل عقله المعياري. إذن، بناء على ما نأخذه على أنه التأويل الصحيح للموقف الحالي، فإنه موقف يفترض أن الله أعطى العقل الإنساني وظيفة معيارية ـ جوهرية ثم عاد فعطلها أو جرده منها. وهذا، لا شك، ليس بالافتراض المتماسك منطقياً.

من الواضح أننا نفترض في محاولتنا دحض الأطروحة الثالثة، مثلما نفترض أيضاً، ولو بصورة مضمرة، في محاولتنا دحض الأطروحتين السابقتين، أن المعرفة الدينية، إن كانت ممكنة على الإطلاق، إنما تقوم على العقل لا النقل أو الوحي. من السهل طبعاً، إذا انطلقنا من افتراض كهذا، أن نبين أنه من غير المتماسك منطقياً أن نفترض أن الله شاء أن يكون البشر في الوضع الابستامي[١٧] (Epistemic) المناسب ليعرفوا حقيقة وجوده وجرد عقولهم في الوقت نفسه من أية وظيفة معيارية جوهرية. فإذا كانت المعرفة المعيارية، كما سنبين في الفصل السابع، هي في أساس المعرفة الدينية، إذن لا يمكن للإنسان أن يعرف حقيقة وجود الله، إلا إذا كانت المعرفة المعيارية ممكنة له. وهكذا يتضح أن الله لا يمكن أن يعطي البشر القدرة العقلية على معرفة حقيقة وجوده، ما لم يعطِ لعقولهم وظيفة معيارية ـ جوهرية.

قد يعترض بعضهم هنا على أساس أن المعرفة الدينية تجد مصدرها الأخير في الوحي، وليس في العقل. ولذلك فإن الافتراض بأن الله شاء للبشر أن يعرفوا حقيقة وجوده لا يعني أكثر من أنه شاء لبعضهم (الرسل) أن يكونوا المتلقين والمبلغين لرسالة الوحي. إن المعرفة الدينية، إذن، تبدأ باتصال الرسل المباشر بالله عن طريق الوحي، وتنتقل من ثم إلى الذين يقعون خارج دائرة الوحي عن طريق هؤلاء الرسل. ولأن هذه المعرفة تجد أساسها الأخير في الوحي، فإنها، بناء على وجهة النظر التي يدور كلامنا حولها، لا تفترض، بالضرورة، أية معرفة سابقة عليها. إنها معرفة مباشرة. وهذا، بدوره، يعني أنها لا تفترض، بالضرورة، امتلاكنا لمعرفة معيارية أو ما أشبه ذلك. وهكذا يتضح، بناء على هذا الاعتراض على موقفنا، أن جعل الوحي المصدر الأخير للمعرفة الدينية يجنب المؤمن الوقوع في فخ التناقض الذي ادعينا أنه لا بد من وقوعه فيه إذا افترض أن الله شاء للبشر أن يعرفوا حقيقة وجوده ومع ذلك جرد عقولهم من أية

وظيفة معيارية ـ جوهرية. فإن افتراضنا الآن أن الله شاء للبشر أن يعرفوا حقيقة وجوده لا يلزمنا منطقياً بأن نسند إلى عقول البشر القدرة العقلية على معرفة الحقائق المعيارية.

إن الاعتراض الأخير ينقلنا إلى الفصل العاشر (المعرفة بالعقل والمعرفة بالوحي) حيث سنحاول أن نوضح في البداية ما هو الفحوى الأساسي لهذا الاعتراض لننتقل من ثم إلى توضيح ما هو مقصود بالمعرفة بالوحي. توجد أسئلة عديدة تتعلق بهذا النوع من المعرفة المزعومة، إلا أن ما سيستأثر باهتمامنا يرتبط بمسألتين هامتين: المسألة الأولى هي المسألة المتعلقة بإمكان هذا النوع من المعرفة بمثابتها معرفة مباشرة. سنجد في تناولنا لهذه المسألة أن الاشكالات الابستمولوجية التي تواجه مفهوم المعرفة بالوحي هي هي الاشكالات التي تواجه مفهوم المعرفة الحدسية، مثلاً، على الرغم من الفروقات الكبيرة بين المفهومين بالنسبة لنواحٍ أخرى.

أما المسألة الثانية التي ستستأثر باهتمامنا في الفصل العاشر فإنها المسألة المتعلقة بمعطيات الوحي بوصفها معطيات بيذاتية (Intersubjective). في تناولنا لهذه المسألة سنفترض، على سبيل الجدل، أنه لا توجد أية اشكالات أبستمولوجية تتعلق بالادعاء القائل إن الانبياء يتلقون الحقائق الدينية بصورة مباشرة (عن طريق الوحي). غير أن المسألة الأساسية هنا هي المسألة المتعلقة بكيف نتوصل نحن الذين نقع خارج دائرة الوحي إلى أن نعرف من ينطبق عليه وصف النبوة ومن لا ينطبق عليه من بين الذين يدعون النبوة. بمعنى آخر، نحن الذين نقع خارج دائرة الوحي ولا اتصال مباشر لنا بالحقائق الدينية نجد أنفسنا مواجهين بادعاء مؤداه أن حقائق معينة معطاة لصاحب هذا الادعاء عن طريق الوحي. السؤال الآن هو كيف نصل إلى أن نعرف أن هذه الحقائق المزعومة معطاة له بالفعل عن طريق الوحي. كيف يمكننا، بمعنى آخر، أن نميز بين معطيات وحي فعلي ومعطيات وحي زائف (Pseudo-Revelation)؟ إن الجواب الوحيد المعقول، كما سنحاول أن نبين بالتفصيل فيما بعد، هو أنه لا سبيل أمامنا للتمييز بين الاثنين إلا انطلاقاً من معايير بيذاتية مستقلة عن الوحي. وهذه المعايير البيذاتية هي معايير مستمدة من العقل، مما يجعل القول بأسبقية العقل على الوحي أو النقل أمراً محتوماً. إذن، فحتى لو سلمنا بأن معطيات الوحي مباشرة على المستوى الذاتي (مستوى تجربة من يقعون داخل دائرة الوحي)، وأن تجربة من يتلقى الوحي مصداقة لذاتها (Self-Authenticating)، فإن هذه المعطيات لا يمكن إلا أن تخضع لمعايير العقل على المستوى البيذاتي.

عرضنا حتى الآن للأسئلة المركزية التي سنعالجها في الفصول التسعة التي تلي

هذه المقدمة في الكتاب. وقد تبين لنا من خلال هذا العرض كيف أن تدبرنا الصحيح للقضايا التي تثيرها هذه الأسئلة لا بد من أن يقودنا إلى تزويد الموقف العلماني بأسس أبستمولوجية قوية. إنه يسير بنا في اتجاه تسويغ الأطروحة القائلة إن الإنسان قادر على أن يعرف كيف يتدبر شؤونه الدنيوية وينظم حياته السياسية ولأية غاية بصورة مستقلة. إن في تسويغنا للأطروحة الأخيرة، لا شك، تقويضاً لموقف منظري الصحوة الإسلامية الذي يصور العلاقة بين الإسلام والسياسة على أنها علاقة ضرورية أو مفهومية. إلا أننا في معالجتنا للأسئلة المركزية المعنية في الفصول التسعة التي تلي هذه المقدمة لن نتصدى بصورة مباشرة للمقولة إن الإسلام دين ودولة ولا للأطروحة المضمرة فيها بخصوص طبيعة العلاقة بين الإسلام والسياسة أو الدولة. إننا سنترك أمر معالجة هذه المسألة إلى الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب (الإسلام والعلمانية) حيث ستنصب جهودنا على أن نبين أن أية محاولة للربط، مفهومياً أو على نحو ضروري، بين الإسلام والسياسة لن تؤول سوى إلى شتى المفارقات المنطقية الحادة. إن المسلم، كما سيتضح معنا في الفصل الحادي عشر، لا يمكنه أن يضمن التماسك المنطقي لموقفه، بصفته مسلماً، إلاَّ إذا فصل منطقياً بين الإسلام والسياسة وفهم العلاقة بين الاثنين على أنها، في أفضل حال، لا يمكن أن تتجاوز كونها علاقة تاريخية أو موضوعية.

من الضروري أن نوضح في الفصل الحادي عشر الفرق بين تصويرنا العلاقة بين الإسلام والسياسة على أنها لا تتجاوز كونها علاقة تاريخية أو موضوعية وتصويرنا لها على أنها علاقة ضرورية أو مفهومية. إن هذا الأمر هام لغرض الوصول إلى أقصى ما يمكن بلوغه من وضوح بخصوص النتائج المترتبة على ربط منظري الصحوة الإسلامية، مفهومياً، بين الإسلام والسياسة. وما سيشكل محور تحليلنا، بعد توضيحنا لما يعنيه الربط، مفهومياً، بين الإسلام والسياسة، هي تلك الجوانب لهذا الربط التي نعتقد أنها تشكل تربة خصبة لنشوء شتى المفارقات والتناقضات التي لا سبيل إلى اجتنابها ضمن إطار فكر الصحوة الإسلامية.

من المسائل الهامة التي ستستأثر باهتمامنا في الفصل الحادي عشر المسألة المتعلقة بعدم إمكان اشتقاق الطابع الضروري المزعوم للعلاقة بين الإسلام والسياسة من الماهية العقدية للإسلام. هنا سيكون من الضروري قول شيء عن الماهية العقدية للإسلام والعودة إلى بعض المسائل التي تناولناها في فصول سابقة في تحليلنا لمفهوم المعرفة الدينية. سنجد أن هناك اعتبارات عديدة مفهومية ـ منطقية وأبستمولوجية أيضاً تحول بيننا وبين اشتقاق الطابع الضروري المزعوم للعلاقة بين الإسلام والسياسة من

الماهية العقدية للإسلام، كما نفهم هذه الماهية. بمعنى آخر، سنحاول أن نبين أن الربط على نحو ضروري بين الإسلام والسياسة لا بد من أن يزج بمن يقوم به في موقف غير متماسك منطقياً: إنه ربط يفترض أن ما هو بحكم طبيعته لا يمكن أن يتجاوز حدود العلاقة التاريخية والموضوعية هو شيء تفرضه الماهية العقدية للإسلام. غير أن الماهية العقدية للإسلام تتضمن فيما تتضمن، كما سيتضح معنا فيما بعد، الاعتقاد أن الله كلي القدرة وأن كل العلاقات على المستوى التاريخي أو الموضوعي، بعامة، رهن إرادته. وهذا، بدوره، يعني أنه كان ممكناً منطقياً لله أن يغير في مجرى الأحداث التاريخية أو مجرى الوقائع الموضوعية، بعامة، بحيث لا تستوجب الشروط المحيطة بنشأة الإسلام اتجاهه نحو تأسيس دولة أو حتى نزول الآيات المختصة بالجزء الحياتي من الشريعة. إذن، لا يمكن الربط بين الإسلام والسياسة فقط على أساس الماهية العقدية للإسلام. إن هناك شروطاً تاريخية وموضوعية جائزة (Contingent) أو ممكنة تشكل معرفتها وسيطاً منطقياً بين الماهية العقدية للإسلام، من جهة، والنتيجة التي تقضي بربط الإسلام بالسياسة، من جهة ثانية. وما دام لا يمكن القفز فوق هذه الشروط، كما سنوضح فيما بعد، إذن: أما الذين يربطون على نحو ضروري بين الإسلام والسياسة يحولون ما هو بمثابة علاقة تاريخية إلى علاقة مفهومية أو منطقية، أو أنهم يجردون الله من قدرته الكلية. ومن الواضح هنا أن كلا البديلين غير متماسك منطقياً.

من المسائل الأخرى التي ستشكل محور تحليلنا في الفصل الحادي عشر المسألة المتعلقة بالعناصر التي يمكن أن تشكل في تعاليم الإسلام همزة الوصل بين الإسلام والسياسة. سنكتشف أن هذه العناصر ترتبط بالجزء الحياتي من الشريعة، أي الجزء المختص بالمعاملات. إلا أن هذا الجزء، كما سنبين بالتفصيل فيما بعد، يتكون من قواعد وأحكام لا يمكن، بحكم طبيعتها، إلا أن تجد أساسها في مبادىء خلقية تتجاوزها. إلا أن هذا لا يعني أنها يمكن اشتقاقها بصورة مباشرة من هذه المبادىء الخلقية الأعم. إن ما يعنيه، بالأحرى، هو أن المبادىء الخلقية تستوجب تطبيق قاعدة من هذه القواعد **فقط** إذا كانت الشروط من نوع معين. والشروط المعنية هنا هي شروط جائزة أو ممكنة من نوع الشروط التاريخية والاجتماعية للبشر، مما يجعل الأحكام والقواعد المعنية، لارتباطها بشروط كهذه، أحكاماً وقواعد نسبية. غير أن كونها ذات طبيعة نسبية، كما سنوضح فيما بعد، يجعل من غير المتماسك منطقياً أن نتخذ منها أساساً للربط على نحو ضروري بين الإسلام والسياسة. إن الطابع النسبي لها يحتم تأويل علاقة الإسلام بالسياسة على أنها لا يمكن، في أفضل حال، أن تتجاوز كونها علاقة تاريخية.

إن نسبية هذه القواعد والأحكام تجعل من غير المتماسك منطقياً أن ننظر إلى الجزء الحياتي من الشريعة على أنه يشكل مع الجزء الشعائري التعاليم الأساسية للإسلام. فالإسلام كوني، بحكم طبيعته، ولا يمكن أن يكون بين العناصر المكونة لتعاليمه الأساسية أي عنصر لا يقبل الكوننة. وإذا كانت القواعد والأحكام المتضمنة في الجزء الحياتي ذات طابع نسبي، وبالتالي لا تقبل الكوننة، إذن لا يمكن للاسلام أن يحافظ على طبيعته الكونية في الوقت الذي تكون تعاليمه الأساسية محتضنة للجزء الحياتي من الشريعة.

لن ينفع منظري الصحوة الإسلامية، كما سنبين في الفصل الحادي عشر، أن ينظروا إلى المبادىء الخلقية العامة التي يفترض أن تشكل الأساس لقواعد وأحكام الشريعة على أنها هي التي تؤدي دور حلقة الوصل الأساسية بين الإسلام والسياسة. فإن الأخيرة، بالإضافة إلى عدم كونها ذات مدلول سياسي، بالضرورة، ليست خاصة بالإسلام. فإذا لم تكن، في ذاتها ذات مدلول سياسي، فإنها، بطبيعة الحال، لا يمكنها أن تكون الوسيط بين الإسلام والسياسة. ولكن حتى لو أغفلنا هذه المسألة فإن هناك عقبة أخرى ستظل تحول دون قيام هذه المبادىء بدورها كوسيط بين الإسلام والسياسة. فإن هذه المبادىء، كما سيتضح معنا فيما بعد، ليست مبادىء إسلامية أكثر منها مبادىء غير إسلامية، بل إنها، إذا صدق تحليلنا في الفصل السابع (الأخلاق والدين)، ليست مبادىء دينية من أي نوع. إنها مبادىء تجد أساسها الأخير في العقل، وليس في النقل. ولذلك فإن الرجوع إليها واستلهامها لغرض تنظيم شؤون حياتنا الدنيوية، من سياسية وغير سياسية، ليس أمراً من خصوصيات الإسلام دون سواه من الأديان، ولا هو مما يمكن وضعه ضمن إطار الدين، بعامة، وليس خارج هذا الإطار. إنه أمر عقلي في الصميم. من هنا يتضح أنه لا يمكننا أن ندعي أن الدولة التي نقيمها على أساس هذه المبادىء الخلقية العامة هي دولة إسلامية أكثر مما هي دولة غير إسلامية. بيد أن ما يعنيه هذا، في نهاية الأمر، هو أنه ليس بالأمر المتماسك منطقياً أن ننظر إلى مبادىء كهذه على أنها ما يشكل الوسيط المنطقي بين الإسلام والسياسة.

من الضروري التوضيح للقارىء أن غرضنا في الفصل الحادي عشر، كما في هذا الكتاب بأكمله، ليس التوفيق بين الإسلام والعلمانية. إن غرضنا، كما ذكرنا في البداية، هو، بالأحرى، أن نبين أن هناك اعتبارات فلسفية قوية، أبستمولوجية ومنطقية ومفهومية، تشير بوضوح في اتجاه تبني موقف علماني، وأن طبيعة هذه الاعتبارات، كما سيتضح معنا في الفصل الحادي عشر وسائر فصول هذا الكتاب، هي من النوع

الذي يُظهر أن من يحاول الربط على نحو ضروري بين الدين والسياسة لا مهرب له من أن يورط نفسه في شتى المفارقات والتناقضات. نحن لا ندعي في هذا الكتاب، وليس غرضنا أن نبين، أن هناك تأويلاً معيناً للاسلام يجنب من يدخل السياسة في كنه الإسلام توريط نفسه على النحو المشار إليه. بل إننا نذهب إلى أبعد من ذلك ونقول إن القضايا التي نثيرها في كتابنا هي قضايا فلسفية وليست قضايا دينية ألبتة أو قضايا كلامية ـ تيولوجية. وإذا كنا في بعض الحالات نتناول اعتقادات دينية معينة بالتحليل، فليس غرضنا سوى إخضاع هـذه الاعتقادات لعمليـة تحليل فلسفي للوصـول إلى عناصرها ومكوناتها الأساسية. باختصار، إن الاعتبارات الفلسفية الخالصة هي مـا نلجأ إليه في نهاية التحليل لنبرهن على عدم التماسك المنطقي في الموقف الذي يقضي بربط الإسلام بالسياسة على نحو ضروري. إن أطروحتنا، إذن، ليست أن هناك نصوصاً دينية معينة تبين أن من الخطأ اعتبار السياسة في صلب تعاليم الإسلام. إن أطروحتنا، بالأحرى، هي أنه بغض النظر عما يقوله هذا النص الديني أو ذاك وعن كيفية تأويلنا له، فإن العقل الفلسفي يشير بوضوح، في ضوء ما هو متوافر لـه من حقائق حول طبيعة الدين وطبيعة القيم وطبيعة الإنسان وطبيعة المعرفة العملية، إلى أن الموقف الذي يقضي بربط الدين بالسياسة على نحو ضروري هو موقف مرفوض، بالضرورة[١٨].

من الاعتبارات التي لها أهميتها لأغراض هذا الكتاب تلك الاعتبارات التي تنبع من توفرنا على فهم صحيح لمفهوم الإنسان. ليس كل ما يتصل بهذا المفهوم ذا أهمية لأغراضنا، إنما فقط تلك الجوانب التي لها علاقـة وثيقة بـاستقلاليـة الإنسان. لن نتعرض في الفصول العشرة اللاحقة لهذا الفصل على نحو مباشر لهذه الجوانب. غير أن بعض القضايا التي سنعالجها في هذه الفصول هي ذات ارتباط هام، وإن غيـر مباشر، بمفهوم الإنسان بوصفه كائناً حراً أو ذا استقلالية. خذ، مثلاً، تناولنا علاقة الأخلاق بالدين في الفصل التاسع حيث يقودنا تحليلنا إلى النظر إلى المعرفة الخلقية على أنها مستقلة منطقياً عن المعرفة الدينية، بل إنها في أساس الأخيرة. إن نتيجة كهذه هي خطوة أساسية، لا شك، في اتجاه تسويغ القول باستقلالية العقل الإنساني. غير أننا لن نتعرض في هذا الفصل ولا في الفصول السابقة له أو الفصول الأربعة اللاحقة له لمفهوم استقلالية الإنسان، بعامة، وما تعنيـه على وجه التحـديد وكيف يرتبط كل هذا بمسألة تسويغ العلمانية على المستوى الفلسفي. ولذلك فقد رأينا أن من الضروري أن نفرد فصلاً خاصاً لمعالجة هذه الأمـور وهو الفصـل الثاني عشـر والأخير من هذا الكتاب.

من المسائل الهامة التي تجدر ملاحـظتها مسـألة ارتبـاط مفهوم الاستقـلالية

بمفهوم الإنسان بالذات. إن هذه الاستقلالية تقوم على عناصر معينة في الطبيعة الجوهرية للإنسان ـ عناصر مستمدة من الطبيعة العقلانية والأخلاقية له، كما أنها، في بعد من أبعادها، تقوم على اعتبارات أبستمولوجية أيضاً، وهذا البعد هو الذي يتصل بالعقل. فالاستقلالية هنا تعني استقلالية العقل الإنساني بالذات، العقل النظري والعقل العملي، العقل الوسيلي والعقل المعياري. إلا أن لها بعداً آخر يتصل بالإرادة، وهو ما صار يعرف في الأدبيات الفلسفية بالحرية الميتافيزيقية[١٩]. إن هذا البعد يجد أساسه فقط في الاعتبارات النابعة من تحليلنا لمفهوم الإنسان بالذات إلى العناصر المكونة له.

إن الاستقلالية في بعديها تفرض، بالضرورة، توافر شروط اجتماعية وسياسية من نوع معين لضمان ممارسة الإنسان لاستقلاليته على نحو لائق ومثمر. هنا يصبح مفهوم الحرية السياسية والاجتماعية ذا أهمية كبيرة. فعلى الرغم من أن المفهوم الأخير لا يرتبط بصورة مباشرة، وعلى نحو ضروري، بمفهوم الإنسان (وبالتالي فإن الحرية السياسية والاجتماعية، إذا أردنا أن نستعمل لغة المفكرين الكلاسيكيين، ليست شأناً طبيعياً) إلا أن ماصدق (Denotation) هذا المفهوم يحتمه الوضع الإنساني. إنه أمر يحتمه كون الإنسان بطبيعته كائناً اجتماعياً ولا يستطيع، بالتالي، أن يمارس نشاطه النظري العملي إلا داخل المجتمع. فلا استقلالية العقل ولا استقلالية الإرادة يمكن أن يكون لها أكثر من وجود بالقوة في ظل شروط سياسية واجتماعية تعطل حرية البحث والاستقصاء بصورة تامة وتجرد الإنسان من أية حريات سياسية واجتماعية. من الواضح إذن أن الحديث عن استقلالية العقل واستقلالية الإرادة يقودنا إلى الحديث عن استقلالية الإنسان ككائن سياسي واجتماعي. ولذلك ينبغي أخذ البعد السياسي ـ الاجتماعي للحرية في الحسبان في سياق تناولنا لاستقلالية الإنسان وما تعنيه للعلمانية..

سنركز في الفصل الأخير على الكشف أولاً عن الأبعاد المختلفة لاستقلالية الإنسان، لننتقل من ثم إلى تناول استقلالية العقل وكيف تضمنها الاعتبارات الأبستمولوجية التي تناولناها في الفصول الأخرى من هذا الكتاب. هنا سنعود إلى تلخيص الحجج التي وردت في هذه الفصول الأخرى بخصوص استقلال العقل النظري والوسيلي والمعياري عن الدين. ومن ثم سنركز على إظهار تعارض هذا البعد للاستقلالية مع الموقف المناهض للعلمانية.

من الأمور الأخرى التي سنوليها اهتمامنا المبادىء الأساسية التي نعتقد أن الحفاظ عليها ضروري لضمان استقلالية الإنسان بمختلف أبعادها. سنجد في هذا

الفصل الختامي أن طبيعة الدولة الدينية لا يمكن أن تتعارض مع هذه المبادىء وتجعل تطبيقها أمراً ممتنعاً إلى أقصى حد. إن المسألة الأساسية التي تفسر هذا التعارض بين الدولة الدينية واستقلالية الإنسان، كما سنحاول أن نبين، ليست أن الدولة الدينية تخضع لسلطة الكهنوت، كما كانت الحال في الدولة الدينية في القرون الوسطى. فإن خضوع الدولة لسيطرة طبقة كطبقة الكهنوت أو ما شابه ذلك يجد أساسه في شيء آخر ـ مبدأ «**الحاكمية لله**» الذي يشكل الركيزة الأساسية للدولة الدينية. فالعلة، إذن، ليست في وجود كهنوت وفي سيطرة الكهنوت على الدولة، بل إنها تكمن، من جهة، في أن المبدأ الأساسي للدولة الدينية هو مبدأ «**الحاكمية لله**» الذي لا يمكن أن يعني الأخذ به، عملياً، سوى أن ما تعتقد جماعة ما أنه كلام الله هو المرجع المطلق والأخير في الأمور الدنيوية والدينية على حد سواء. ولذلك فإنه يشكل دستور هذه الدولة الذي لا يقبل التعديل أو التغيير أو النقد حتى من حيث المبدأ. وهي تكمن، من جهة ثانية، في أن ما تدعي هذه الجماعة أو تلك أنه كلام الله ليس أمراً مستقلاً عن فهمها **الخاص** لهذا الكلام. وهذا الفهم، بدوره، لا يمكن أن يكون مستقلاً عن الشروط الاجتماعية لهذه الجماعة ولا عن مصالحها التي تتكون وتأخذ شكلها المحدد في ظل هذه الشروط. إذن، فإن الإنسان، ممثلاً بهذه الجماعة، يحل محل الله: إن فهمه الخاص لما يريده منا الله ـ هذا الفهم الذي يحمل في تلافيفه كل المؤثرات الثقافية والاجتماعية والمصلحية لهذا الإنسان ـ هو الذي يصبح المرجع الأخير والمطلق في كل الأمور الدينية والدنيوية على حد سواء. ولكن ماذا يمكن أن يعني هذا، فيما لو سيطرت جماعة من الجماعات الدينية المسيسة على مقادير السلطة، سوى إخضاعها كل الجماعات الأخرى لسيطرتها المطلقة؟ وماذا يمكن أن يبقى في هذا الوضع من حرياتنا السياسية والاجتماعية؟ نترك الأجوبة عن أسئلة كهذه إلى الفصل الأخير.

الفصل الثاني

ما هي العلمانية؟

عرضنا في الفصل الأول بصورة مختصرة للأسئلة الأساسية التي سيتمحور حولها هذا الكتاب. وقد آن الأوان الآن لأن نبدأ بمعالجة هذه الأسئلة على نحو شامل ومفصل. وإنه لمن نافل القول أن نؤكد أهمية وضرورة أن نستهل معالجتنا لإشكالية العلمانية وكيفية تأسيس الموقف العلماني فلسفياً بتوضيح ما نفهمه على وجه التحديد بالعلمانية[1]. إن هذه المسألة لا تكتسب أهميتها فقط من كون العلمانية وتسويغها يشكلان الموضوعين الرئيسيين لهذا الكتاب، بل وأيضاً من كون فهمنا للعلمانية يتجاوز الفهم السائد لها في ظهرانينا سواء الذي نجده مشتركاً بين العلمانيين أو الذي نجده مشتركاً بين خصومهم. إن من الضروري، إذن، أن نؤكد للقارىء منذ البداية أن الموقف العلماني الذي ندافع عنه في هذا الكتاب، وإن كانت تربطه بالمواقف العلمانية المعروفة روابط عدة، فكرية أو عقدية، فإنه يتجاوز هذه المواقف في عدة أمور أساسية. من هنا تتضح الأهمية القصوى لتوضيحنا ما الذي نفهمه على وجه التحديد بالعلمانية وكيفية تجاوز فهمنا هذا الفهم السائد لها.

ولكن قبل تناولنا للفهم السائد للعلمانية في أوساط مفكرينا وانطلاقنا من ثم إلى الكشف عن مواطن الضعف فيه وكيفية تجاوزها عن طريق المفهوم المعدل للعلمانية الذي سنطوره تدريجياً هنا، فإن من الضروري أن نوضح منذ البداية شيئاً عن اشتقاق لفظة **«علمانية»**. فلقد شاع لفترة طويلة، وما زال شائعاً بين عدد كبير من مثقفينا، أن الاسم الذي اشتهرت به العلمانية ينبغي أن يلفظ بكسر حرف العين، مما أوحى بنسبتها إلى العلم. إن هذا خطأ ينبغي تصحيحه، إذ إن لفظة **«علمانية»** مشتقة من **«عالم»** وليس من **«علم»** والطريقة الصحيحة للنطق بها هي بفتح حرفي العين واللام معاً[2]. فالعلماني (بكسر حرف العين) هو ما يشار إليه عادة في كتاباتنا المعاصرة بالعلموي. غير أن لفظة **«علموي»** لا يمكن، لغوياً، اشتقاقها من **«علم»**، والأصح،

لغوياً، أن نقول «**علماني**» (بكسر حرف العين) بدل «**علموي**». والعلماني (بكسر العين) هو من يتخذ من المعرفة العلمية كما هي ممثلة في العلوم الطبيعية، بخاصة، نموذجاً لكل أنواع المعرفة. إنه يتبنى وجهة النظر الوضعية، أو وجهة نظر مماثلة لها، مما يعني عدم اعترافه بإمكان المعرفة الخلقية أو الدينية أو الميتافيزيقية لأن القضايا المزعومة لأي منها لا يمكن إخضاعها، حتى من حيث المبدأ، لمعايير العلم. إن ما نحن معنيون به في هذا الكتاب لا يرتبط قط بعلمانية الوضعي أو أي موقف آخر قريب أو مشتق منها. إن ما يعنينا هو العلمانية (بفتح حرفي العين واللام)، وهذه لا تتضمن موقفاً من طبيعة المعرفة، بعامة، ولا موقفاً من طبيعة المعرفة العلمية، بخاصة. إنها في المقام الأول، وكما سيتضح معنا من خلال دراستنا، معنية بدور الإنسان في العالم وبتأكيد استقلالية العقل الإنساني في سيرورة توظيف الإنسان للعقل في أي من المجالات التي يوظفه فيها. والأهم من كل هذا أنها معنية بجعل دور الإنسان في العالم مشتملاً على اكتشافه، باستقلال عن الدين، الغايات التي يجدر به تحقيقها في هذا العالم والوسائل القمينة بتحقيقها. إن العلمانية بهذا المعنى هي، إذن، موقف أبستمولوجي إلى الحد الذي تكون ضمنه موقفاً من طبيعة المعرفة العملية (معرفة الغايات والوسائل) وعلاقتها بالمعرفة الدينية. غير أن العلماني (بفتح العين واللام) ليس، بالضرورة، علمانياً (بكسر العين)[٣].

لنعد الآن إلى الأسئلة الأساسية التي ستعنينا في هذا الفصل، ألا وهي: ما هو الفهم السائد للعلمانية بين مفكرينا العرب، وما هي سماته الجوهرية؟ ما هي مواطن الضعف والنقص في هذا الفهم وما هو السبيل أو السبل القمينة بإزالتها؟

إن الفهم السائد للعلمانية عندنا هو الفهم الذي يعرف العلمانية بأغراضها المعروفة والمعهودة وليس بالأسس الأخيرة التي تقوم أو ينبغي أن تقوم عليها العلمانية. بصورة أكثر تحديداً، إنه فهم يعرف العلمانية بالغرض أو الأغراض التي قامت الحركات العلمانية في الغرب لتحقيقها. من أهم هذه الأغراض، كما هو معروف لدى أي متتبع لنشأة الحركات العلمانية في الغرب، التخلص من هيمنة الكنيسة على شؤون السياسة وتحرير السلطة السياسية من أي تأثير مباشر أو غير مباشر من قبل السلطة الدينية المتمثلة بسلطة الأكليروس[٤]. وقد ينتبه بعض مفكرينا أحياناً إلى أن هناك أغراضاً أبعد للعلمانية أو أغراضاً غير التي ذكرناها تفرضها المرحلة التاريخية التي يجد الإنسان نفسه فيها. ففي بداية تكوُّن فكرنا القومي، مثلاً، ابتدأنا نشهد ميلاً قوياً لدى الجزء الأكبر من مفكرينا القوميين لفهم العلمانية بوصفها عاملاً ضرورياً في تحقيق الوحدة الاجتماعية ودفع عجلة التنمية الاقتصادية والخروج من

وضع التخلف في جميع أشكاله. إن العلمانية، بهذا المعنى، ارتبطت بسيرورة تحديث المجتمع.

وقد يذهب بعضهم إلى أبعد من هذا الفهم للعلمانية. فإن ناصيف نصار، مثلاً، يرى إلى الدولة الدينية طابعها الكلياني (Totalitarian)، حيث تتحول المؤسسة الدينية إلى مرجع أخير ومطلق فيما يختص بكل أمور الدين والدنيا على حد سواء[٥]. والعلمانية، في ضوء هذا الفهم للدولة الدينية، تصبح موقفاً مضاداً للكليانية الدينية. ولكننا نادراً ما نجد من يبحث عن معنى أعمق للعلمانية ويحاول الكشف عن النظرة الفلسفية التي تنطوي عليها. فباستثناء أنطون سعادة بين مفكرينا القوميين في المنتصف الأول من هذا القرن، فإننا لا نجد أي مفكر قومي يذهب إلى حد النظر إلى العلمانية على أنها موقف من طبيعة الدين والقيم والعقل والإنسان وعلاقته بالله[٦]. وباستثناء محمد أركون بين مفكرينا العرب، بعامة، فإننا لا نجد من يولي أي اهتمام للعلمانية، بوصفها موقفاً من قضية المعرفة[٧]. فإن الذين يحاربون، مثلاً، الطابع الكلياني للنظرة الشرعانية إنما يركزون على الاعتبارات الخلقية التي تتعلق بالحريات والحقوق ويهملون الاعتبارات الأبستمولوجية وما يتعلق منها، بخاصة، بالاستقلالية الأبستمولوجية للعقل الإنساني. إنهم يرون في تحكيم الدين في جميع الأمور الروحية والزمنية تهديداً خطيراً لاستقلالية الإنسان على المستوى الخلقي والسياسي، ولكنهم نادراً ما يشيرون إلى خطره على الاستقلالية الأبستمولوجية للعقل.

قلنا إن أكثر ما هو شائع بين مفكرينا هو فهم العلمانية بأغراضها وبخاصة تلك الأغراض التي استهدفت الحركات العلمانية في الغرب تحقيقها منذ عصر النهضة. هذا الفهم للعلمانية هو، لأسباب واضحة، الفهم المفضل لدى المفكرين الدينيين عندنا. فإنهم، انطلاقاً من هذا الفهم، يجدون أو، بالأحرى، يعتقدون أنهم يجدون سهولة في الانتقال إلى النتيجة أن العلمانية، بناء على هذا الفهم لها، لا محل لها في الإسلام. إن هذا الفهم للعلمانية، كما يهيأ لهم، هو الفهم الذي يتناسب مع الأيديولوجيا الشرعانية التي يصدر عنها فكرهم. فإن العلمانية، بحسب هذا الفهم، تعني في المقام الأول دعوة للفصل بين الكنيسة (أو المؤسسة الدينية كائنة ما كانت) والدولة ورفض وصاية الأخيرة على شؤوننا الدنيوية. إذن فإن الأيديولوجيا الشرعانية التي تصر على أن الإسلام دين ودولة لا يمكن للوهلة الأولى أن تعنيها هذه الدعوة مطلقاً، ما دام لا وجود في الإسلام لمؤسسة كمؤسسة الكنيسة تحاول السيطرة على شؤون الدولة ومقدراتها. فإن الأمر الأخير، في نظر محمد نور فرحات، واضح من واقع أنه «لا وساطة بين المسلم وربه ولا وصاية لمسلم على غيره. وكل مسلم مجتهد

ما دامت تتوافر فيه شروط معينة»[٨]. وما هو مضمر في هذا الكلام هو أن الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية لا يمكن أن تعني العودة إلى مفهوم الدولة الدينية في الغرب المسيحي حيث كانت للمؤسسة الدينية عن طريق الإكليروس سيطرة على شؤون الدولة ومقدراتها. فإن الدولة الدينية في الغرب وقعت تحت سيطرة المؤسسة الدينية بصفتها الواسطة الوحيدة بين المؤمن وربه والوصية على شؤونه الروحية والزمنية على حد سواء. فبما أنه لا وجود في الإسلام لواسطة كهذه، إذن فإن مفهوم الدولة في الإسلام هو غير مفهوم الدولة الدينية في الغرب المسيحي. وإذا كانت العلمانية، فيما يذهب إليه محمد نور فرحات ومن لف لفهُ، هي دعوة للتخلص من هيمنة الكنيسة على شؤوننا الدنيوية، إذن فلا محل للعلمانية في حياتنا نحن المسلمين ولا معنى لمحاربة الدولة الدينية في الإسلام بالدعوة إلى العلمانية.

إن محمد عمارة يذهب إلى حد الاعتقاد أنه لا وجود حتى لمفهوم الدولة الدينية في الإسلام[٩]. فإن مفهوم الدولة الدينية، في نظره، الذي يقابل مفهوم الدولة العلمانية يرتبط، بالضرورة، بما أسماه، مستعيراً من هوارد بيكر، «**المجتمع المقدس**». والمفهوم الأخير، كما هو مضمر في تحليل محمد عمارة، يشير بالضرورة إلى مؤسسة دينية ما يقوم الذين يتولون شؤونها (أي رجال الكهنوت) بدور الوسيط بين الإنسان وربه. ولكن بما أنه لا وجود لمجتمع مقدس بهذا المعنى في الإسلام، إذن فإن الإسلام لا يعرف الدولة الدينية[١٠]. وما دام الإسلام لا يعرف الدولة الدينية، إذن الدعوة إلى سيادة العلمانية بين ظهرانينا ما هي إلا تقليد للغرب وتبعية لحضارته[١١].

من المفكرين الإسلامويين الآخرين الذين يفهمون الدعوة إلى العلمانية عندنا على النحو الأخير المفكر المصري محمد يحيى. إن الدعوة إلى العلمانية بأسرها «تقع»، بحسب تعبيره، «بالكامل في سياق حركة التغريب والأوربة والاستعمار الثقافي التي يعاني منها الإسلام منذ أكثر من قرن من الزمان والتي تعتمد أسلوب تصوير مفاهيم وأفكار الغرب على أنها مطلقة... ومن ثم يجري فرض هذه المفاهيم دون مناقشة لها وإحلالها محل أية عقائد أخرى في البلاد المستعمرة»[١٢]. إن هذه النتيجة التي توصل إليها محمد يحيى انطلاقاً من فهم للعلمانية مماثل لفهم محمد عمارة هي هي أيضاً النتيجة التي توصل إليها علاّمة شيعي من لبنان هو محمد مهدي شمس الدين. فإن الأخير يشاطر المفكرين السابقين في اعتقادهما أن العلمانية هي فكرة أوروبية نشأت لحل مشكلة أوروبية فرضتها معطيات ارتبطت بالتجمعات الأوروبية في ظل شروط تاريخية معينة. ولذلك فإنه لا يجد أي حرج في الاستنتاج أن «المبررات النظرية للعلمانية التي استنبطها الفكر الأوروبي من مجمل النظريات

الفلسفية والاجتماعية ـ السياسية التي ظهرت بين الفلاسفة والمفكرين الأوروبيين منذ القرن السادس عشر ـ هذه المبررات لم يوجد في الإسلام ما يدعو إليها على الإطلاق»[١٣]. وهكذا يتضح من زاوية النظر هذه أن الدعوة إلى العلمانية عندنا هي دعوة لا مبرر لها مطلقاً، والأسوأ من كل هذا أنها لا يمكن أن تكون سوى مجرد انسياق في ركاب التغريب أو «الأوربة»، بحسب تعبير محمد يحيى.

إن المفكرين الإسلامويين الذين أشرنا إليهم ما هم، بالنسبة لطريقة فهمهم للعلمانية، سوى نماذج لما هو سائد بين أوساط هذا النوع من المفكرين من ميل للربط على نحو ضروري بين مفهوم العلمانية والسمات التي اكتسبها هذا المفهوم في التجربة الأوروبية في سياق الصراع بين السلطة الزمنية وسلطة الكنيسة. فإن مفهوم العلمانية، إذا ربطناه بجذوره التاريخية في أوروبا، يفترض في نظرهم، معطيات لا تتوافر في الإسلام والتجربة الإسلامية. إنه يفترض، مثلاً، مشكلة ازدواجية مصدر السلطة. وهذا الازدواج، كما يفهمه هؤلاء المفكرون، بدون استثناء، هو شيء فرضته التجربة الأوروبية في العصور الوسطى بسبب إصرار الكنيسة على أن تكون مصدر السلطة الزمنية بالإضافة إلى كونها مصدر السلطة الدينية. والعلمانية لا يمكن أن تعني، في هذا السياق، سوى طريقة لحل مشكلة ازدواج السلطة. إنها تعني، على وجه التحديد، عكس ما عناه مفهوم الدولة الدينية في القرون الوسطى. فإذا كانت الدولة الدينية شكلت الأساس لحل مشكلة ازدواج مصدر السلطة عن طريق تغليب سلطة الكنيسة الدينية ـ السياسية على سلطة الدولة المدنية ـ السياسية، فإن العلمانية حلت المشكلة إما عن طريق عكس الآية، أي عن طريق تغليب السلطة الأخيرة على السابقة أو حصر السابقة في الشؤون الدينية وحدها. وما يعنيه هذا، في نهاية التحليل، هو أنه إذا كانت العلمانية هي الرد على الدولة الدينية، وإذا كانت الدولة الدينية هي الدولة التي تكون فيها الكنيسة مصدر السلطتين الدينية والزمنية، إذن فإن ما تعنيه العلمانية هو، على الأقل، تجريد الكنيسة من سلطتها الزمنية، وما تعنيه، على الأكثر، هو إخضاع الكنيسة لسلطة الدولة المدنية ـ السياسية[١٤].

في فهم هؤلاء المفكرين للعلمانية على النحو الأخير، يصبح من السهل عليهم الاستنتاج أن العلمانية فكرة غريبة علينا ولا محل لها في حياتنا مطلقاً. فإن الإسلام، في نظرهم، لم يعرف مشكلة ازدواج مصدر السلطة على الاطلاق وذلك، كما يقول محمد مهدي شمس الدين، «لسبب بسيط جداً هو أنه لم تكن في الإسلام كنيسة ودولة ولم تكن ثمة مملكة الله ومملكة قيصر، ولم يكن ثمة روح طاهرة وجسد مخطىء في الإنسان. لم توجد في الإسلام ثنائية تؤدي إلى التنافر ومن ثم إلى الصراع

في الطبيعة، ولا في المجتمع، ولا في الإنسان»[١٥].

إن هناك سمات أخرى للعلمانية يشير إليها هؤلاء المفكرون الإسلامويون. من هذه السمات ما يرتبط بالجانب التقدمي للعلمانية ورفضها للجمود والتحجر وللتمييز على أساس ديني وما أشبه ذلك[١٦]. إلا أننا هنا نجد أنفسنا أيضاً، فيما يذهب إليه هؤلاء المفكرون، إزاء سمات للعلمانية اكتسبتها في السياق التاريخي الذي نشأت فيه الحركات العلمانية في الغرب، أي في سياق مواجهتها للدولة الثيوقراطية. فإن طبيعة الدولة الثيوقراطية التي عرفناها في الغرب المسيحي بما تضمنته من هيمنة مطلقة لطبقة رجال الدين على شؤون الدين والدنيا على حد سواء حملت في تلافيفها بذور التحجر والجمود على مختلف الصعد. كذلك فإن غياب روح التسامح والانفتاح العقلي، في ظل سيطرة طبقة الإكليروس، كان له أثره الكبير في تكوين المناخ المناسب، ليس فقط لمحاربة كل جديد في ميدان الفن والفكر والعلم، بل وأيضاً للتمييز بين البشر على أساس ديني. باختصار، إن المشكلة الأساسية تكمن في طبيعة الدولة الثيوقراطية، والعلمانية التي جاءت بمختلف سماتها الأساسية استجابة للأوضاع التي ولدتها طبيعة هذه الدولة في الغرب المسيحي، في ظل ظروف تاريخية معينة، لا يمكن أن تعني لنا شيئاً نحن المسلمين، ما دام لا يوجد في الإسلام أي مكون من مكونات الدولة الثيوقراطية، فإن الإسلام، في نظر هؤلاء المفكرين، يقطع الطريق على العلماني في كونه، ليس فقط لا يعرف الكهنوت ولا المجتمع المقدس، بل في كونه أيضاً، فيما يذهب إليه محمد عمارة، «يقدم ـ في شؤون المجتمع وسياسة الدولة وأمور الدنيا ـ المصلحة على النص و. . . يجعل المرجع في حسن الأمور وقبحها إلى رأي الأمة. . . ويؤمن بقانون التطور وبالتحديد في كل الميادين. كذلك فإن انحياز الإسلام للعقل والعقلانية واضح، وأكيد وحاسم ومشهور. . . فالعقل هو الحاكم حتى في إطار النصوص. . .»[١٧].

لسنا معنيين هنا بالسؤال ما إذا كان الإسلام يتضمن كل العناصر التي يشير إليه محمد عمارة، بل إن ما يعنينا، في المقام الأول، هو فهمه وفهم من لف لفه للعلمانية. وأن هذا الفهم، كما حاولنا أن نوضح، يربط على نحو ضروري بين مفهوم العلمانية والسمات التي اكتسبها هذا المفهوم في التجربة الأوروبية في سيرورة التنازع على السلطة بين الكنيسة والقوى المناهضة لها. إن فهم العلمانية على هذا النحو تمليه، في نظري، اعتبارات أيديولوجية أكثر مما تمليه الرغبة في الوصول إلى فض المكنون الجوهري لمفهوم العلمانية. فإن الدافع الأساسي لهؤلاء المفكرين الإسلامويين هو الحفاظ على مقولة إن الإسلام دين ودولة بحكم طبيعته. ولذلك فقد

كان ضرورياً لهم أن يفترضوا أمرين: الأول هو أن العلمانية هي، في جوهرها، رفض للدولة الثيوقراطية في الغرب المسيحي، والثاني هو أن الإسلام، بما هو دين ودولة، لا يحمل في طياته مفهوم الدولة الثيوقراطية ولا أي مكون من مكوناتها، بل العكس تماماً هو الصحيح. وإذا سلمنا بهذين الأمرين، إذن لا مهرب من أن نجعل الإسلام، بما هو دين ودولة، في مأمن تام من الدعوات العلمانية.

غير أن المشكلة الأساسية في التحليل السابق هي المشكلة المتعلقة بالنظر إلى سمات معينة لمفهوم العلمانية على أنها تشكل نواته الجوهرية أو تشكل سمات ضرورية له، بينما هي ليست بأي حال من الأحوال ولا يمكن أن تكون أكثر من سمات لاحقة لما هو أكثر أساسية منها أو أكثر من سمات ممكنة أو جائزة (Contingent) لهذا المفهوم. لا شك طبعاً أن لمفهوم العلمانية سمات أو مدلولات معينة اكتسبها في ظل شروط تاريخية كالتي أشرنا إليها. ولكن ليس جائزاً مطلقاً أن نجعل هذه المدلولات مرتبطة على نحو ضروري بهذا المفهوم فقط لأنها ارتبطت به تاريخياً أو أن نعتبرها مستنزفة لهذا المفهوم أو أنها المدلولات الأساسية له. نحن لا نريد أن ننفي طبعاً ما لدراسة علاقة المفهومات بشروطها التاريخية من أهمية في إلقاء الضوء على طبيعة هذه المفهومات وفي الكشف عن مدلولاتها، حتى الأساسية منها. ولذلك فإننا لسنا، بأي حال من الأحوال، بمنكرين على المفكرين الإسلامويين عودتهم إلى الشروط التاريخية التي تكوَّن في ظلها مفهوم العلمانية لغرض الكشف عن مدلولاته ومكوناته. إنما ما ننكره عليهم هو نظرهم إلى بعض سمات هذا المفهوم على أنه يشكل النواة السيمانتية الجوهرية لهذا المفهوم فقط لأنه كان الأكثر بروزاً في ظل شروط تاريخية معينة. كذلك فإننا ننكر عليهم نظرهم إلى بعض سمات هذا المفهوم على أنه يرتبط بهذا المفهوم على نحو ضروري فقط لأنه علق بهذا المفهوم في ظل شروط تاريخية معينة، أي ارتبط به تاريخياً.

لتوضيح ما نعنيه، ينبغي أن نوضح أولاً باختصار شديد ما هو المقصود بالنواة السيمانتية الجوهرية للمفهوم أو بالسمات الضرورية للمفهوم. إن ما نعنيه بالنواة السيمانتية الجوهرية للمفهوم هي تلك السمات الأبسط للمفهوم ذات الأسبقية المنطقية على كل سماته الأخرى. إنها المكونات الأساسية للمفهوم. إنها ما نشتق منه كل سمات المفهوم الأخرى، وبالتالي فإنها هي نفسها لا تقبل الاشتقاق من أية سمات أخرى للمفهوم، إذ، بالضرورة، لا سمات للمفهوم سابقة عليها. لنأخذ مثالاً من ديكارت للتوضيح. إن ديكارت اعتبر الامتداد هو الصفة الأساسية للجوهر المادي، وبالتالي فإن هذه الصفة تشكل النواة السيمانتية الجوهرية لمفهوم المادة،

بحسب فهمنا لمدلول **«النواة السيمانتية الجوهرية»**. فإن السمات الأخرى لمفهوم المادة كسمة كونه يدل، مثلاً، على الحركة والحجم والشكل وشغل حيز مكاني وغير ذلك مما يتصل بالضرورة بالصفات الأخيرة هي سمات لاحقة منطقياً لسمة كونه يدل على الامتداد. إن السمة الأخيرة، بحسب تحليل ديكارت لمفهوم الجوهر المادي، مفترضة منطقياً بصورة مسبقة في كلامنا على السمات الأخرى المذكورة. بمعنى آخر، إن هذه السمات الأخرى مشتقة منطقياً من سمة كون هذا المفهوم يدل على الامتداد. فإن كون شيء ذا شكل أو حجم ما أو يتصف بالحركة يعود بالضرورة المنطقية إلى كونه شيئاً ممتداً. أما الامتداد نفسه فإنه، بحسب تحليل ديكارت، لا يفترض أية صفة أخرى سابقة عليه في الجوهر المادي. وهو، لهذا السبب، الصفة الأبسط أو الأكثر أساسية التي يمكن الوصول إليها في تحليلنا لمفهوم الجوهر المادي.

إن الصفة أو الصفات التي يمكن اعتبارها أساسية بالمعنى الذي يعنينا هنا هي صفات متضمنة في المفهوم الذي تشكل هذه الصفة أو الصفات نواته السيمانتية الجوهرية. وهذا يعني أنه لا يمكن، بالضرورة المنطقية، أن ينطبق هذا المفهوم على أي شيء لا يتصف بالصفة أو الصفات المعنية. إذن، فإن كون المفهوم يدل على الصفة أو الصفات المعنية هو أمر يشكل سمة ضرورية للمفهوم. بمعنى آخر، أن نقول إن سمة ما هي سمة ضرورية لمفهوم ما هو أن نقول إن تطبيق المفهوم يفترض، بالضرورة، امتلاك شيء لصفة أو صفات معينة أو، بصورة أعم، توافر شروط معينة في الشيء الذي يطبق عليه المفهوم. ولكن بما أن المفهوم يتضمن أكثر من الصفة أو الصفات التي تشكل نواته السيمانتية (فإن مفهوم المادة، مثلاً، يتضمن أكثر من صفة الامتداد)، إذن فإن السمات الضرورية للمفهوم تتجاوز سمة كونه يدل على الصفة أو الصفات التي تشكل نواته السيمانتية. فإن من السمات الضرورية لمفهوم المادة، مثلاً، بالإضافة إلى سمة كونه يدل على الامتداد، أنه مفهوم يدل على الحركة وعلى امتلاك حجم أو شكل ما وعلى شغل حيز مكاني وغير ذلك مما له علاقة مفهومية بالصفات الأخيرة. ولكن من الملاحظ هنا أن السمات التي نعتبرها ضرورية هي إما سمات مكونة للنواة السيمانتية للمفهوم أو مشتقة من الأخيرة. إذن، بإمكاننا أن نعرف السمات الضرورية لأي مفهوم على أنها تلك السمات التي تشكل نواته السيمانتية أو التي يمكن اشتقاقها من السمات الأخيرة.

لنأخذ الآن مثالاً آخر أقرب إلى المفهوم الذي يعنينا هنا (أي أقرب لمفهوم العلمانية) لارتباطه كالأخير بشروط تاريخية معينة. ولنحاول أن نبين، في ضوء التحليل السابق، كيف نتبين سماته الضرورية. هذا المثال الآخر هو مفهوم

الديمقراطية. هذا المفهوم، لا شك، مثله مثل مفهوم العلمانية، نشأ في سياق تاريخي معين واكتسب سمات عدة بعامل ارتباطه بشروط موضوعية معينة. إلا أن هذا المفهوم تطور بتطور هذه الشروط. ولذلك فإننا لا نجد بين السمات التي يمتلكها هذا المفهوم اليوم الكثير من السمات التي كانت له في العصور السابقة. فإن الديمقراطية، كما مارسها الآثينيون، مثلاً، كانت ديمقراطية مباشرة. وقد اكتسب مفهوم الديمقراطية في أذهانهم، في سياق ممارستهم لهذا النوع من الديمقراطية، مدلول الديمقراطية المباشرة. وقد ظل له هذا المدلول حتى بعد زوال الديمقراطية الآثينية إلى حين ظهرت الديمقراطية من جديد في أوروبا في العصور الحديثة وكان ممتنعاً عملياً ممارسة هذا النوع من الديمقراطية فظهرت فكرة التمثيل. وبظهور فكرة التمثيل ظهرت أيضاً فكرة التنافس الحر على أصوات الناخبين الحرة. وقد تحول هذا التنافس من تنافس بين أفراد مستقلين إلى تنافس بين أحزاب وجماعات فأصبح التمثيل الحزبي في الديمقراطيات المعاصرة جزءاً لا يتجزأ من الحياة الديمقراطية.

نلاحظ، إذن، من خلال تتبعنا لتطور هذا المفهوم كيف اكتسب سمات معينة وكيف اقتضت ظروف البشر، في بعض الحالات، فقدانه سمات معينة وإحلال سمات أخرى مكانها أكثر تلاؤماً مع هذه الظروف. إلا أن هذه السمات التي نشير إليها ليست سمات ضرورية له. فلا يبطل الحكم أن يكون ديمقراطياً إذا كان حكماً تمثيلياً، وليس حكماً مباشراً. كذلك فإنه لا يبطل أن يكون ديمقراطياً إذا كان التنافس على أصوات الناخبين الحرة هو بين أفراد مستقلين، وليس بين جماعات وأحزاب. إلا أن الأمر يختلف كثيراً عندما نتناول سمات أخرى. فإذا افترضنا، مثلاً، غياب الحرية لدى الناخبين أو أن الذين اكتسبوا حق الانتخاب إنما اكتسبوه لأسباب لا تنحصر في كونهم أعضاء في المجتمع بلغوا سن الرشد بل تشتمل أيضاً على أسباب مثل لون بشرتهم أو مركزهم الاجتماعي أو مستواهم الثقافي أو أي شيء آخر مما لا يتصل بكونهم أعضاء أحراراً راشدين في المجتمع، فإن ما نفترضه يتعارض، لا شك، مع مفهوم الديمقراطية. وما يوضحه هذا هو أن الحرية والمساواة بين أعضاء المجتمع بالنسبة للحق في الانتخاب هما سمتان ضروريتان من سمات النظام الديمقراطي، بغض النظر عن الظروف التاريخية التي نجده فيها.

غير أن الأمر الهام لأغراضنا هنا هو أن نفهم لماذا السمتان المذكورتان، من بين السمات الأخرى، ضروريتان. هنا علينا أن نبحث عن المعنى الأعمق للديمقراطية الذي ينبع من الغرض الأخير لها. إن هذا الغرض الأخير، لا شك، هو حكم الشعب لنفسه. وإذا كان مفهوم حكم الشعب لنفسه لا يمكن أن يعني، حرفياً، حكم الشعب

لنفسه، إذن ينبغي أن نفترض وجود حاكم ومحكوم. وبهذا يكون المدلول الأساسي للديمقراطية (النواة السيمانتية لمفهوم الديمقراطية) كون الحكم والقرارات الأساسية لمن يحكمون قائمة على الموافقة الحرة التي يمنحها المحكومون للحاكم. من هنا يتضح لماذ تصبح سمات كالتي ذكرناها من السمات الضرورية لمفهوم الديمقراطية. ومن هنا يتضح أيضاً لماذا لا تكون سمات كثيرة من السمات التي اكتسبها مفهوم الديمقراطية في ظروف تاريخية من نوع أو آخر سمات ضرورية لها. فقد نجد، مثلاً، أن الموافقة الحرة للمحكومين، في ظل شروط معينة، عنت موافقة إجماعية أو عنت فقط موافقة الأكثرية. أو قد نجد أن هذه الموافقة، في ظل شروط تاريخية معينة، منحت من خلال انتخابات دورية يختار فيها الشعب من ينوب عنه في اتخاذ القرارات أو من خلال استفتاءات متكررة يعود من خلالها الحاكم إلى الشعب ليقرر الأخير ما الذي على الحاكم أن يفعله بخصوص قضية أساسية ما. ومن الواضح هنا أنه لا شيء في المدلول الأساسي لمفهوم الديمقراطية يحتم أن تكون موافقة المحكومين إجماعية وليست موافقة بالأكثرية أو العكس. وكذلك لا شيء في هذا المدلول الأساسي يستوجب اختيار النظام التمثيلي على النظام الذي يقترب من الديمقراطية الآثينية المباشرة. إن الظروف التاريخية للبشر، وليس أي شيء يتصل بالمدلول الأساسي للديمقراطية، هي التي تقرر الشكل الذي تتخذه الموافقة الحرة للمحكومين. إن النواة السيمانتية لمفهوم الديمقراطية ترسم، لا شك، حدوداً معينة لا يمكن تجاوزها في إعطائنا للموافقة الحرة للمحكومين شكلها التعبيري، أي الشكل الذي تتبدى فيه على مستوى الممارسة السياسية. غير أن الشكل الذي تتخذه هذه الموافقة ضمن هذه الحدود هو أمر يتعلق بالظروف التاريخية التي نجد أنفسنا فيها وبالخصوصيات الثقافية للمجتمع الذي تمارس فيه الديمقراطية.

إن ما نتعلمه من التحليل السابق يتلخص في مبدأين أساسيين. الأول هو أن ارتباط سمات معينة بمفهوم معين، في ظل ظروف تاريخية أو ثقافية معينة، حتى وإن كانت هذه السمات هي السمات البارزة للمفهوم، في ظل الظروف المعينة، لا يعني أن هذه السمات هي سمات أساسية أو ضرورية للمفهوم. والثاني هو أن البحث عن السمات الضرورية لمفهوم كالذي يعنينا يعني البحث عن الغرض أو الأساس الأخير الذي يوظف من أجله هذا المفهوم.

إذا ركزنا نظرنا الآن على فهم مفكرين إسلامويين للعلمانية كالذين سبق وتناولنا بعض حججهم، سنجد أنه فهم لا يأخذ في الاعتبار المبدأين السابقين. فإن المفكرين المعنيين هنا يجدون، كما رأينا، أن السمة الأساسية للعلمانية تكمن في

رفض الحركات العلمانية في الغرب لسيطرة الكنيسة على الشؤون الدنيوية. غير أن ما يرشدنا إليه المبدأ الأول الذي قادنا إليه تحليلنا السابق هو أن كون هذا الرفض هو السمة البارزة للحركات العلمانية، في ظل شروط تاريخية معينة، لا يعني أنه السمة الأساسية للعلمانية. إنه بمعنى آخر، قد يكون مشتقاً من سمات أكثر أساسية، وقد تكون العلمانية، كما سنوضح أنه ينطبق فعلاً عليها، اتخذت شكل هذا الرفض بالذات، بسبب كون السمات الأخرى لها اقتضت ذلك، في ظل الشروط التاريخية والثقافية المعنية. فإن كون المؤسسة الدينية التي رفضت الحركات العلمانية في الغرب سيطرتها على الشؤون الزمنية ـ كونها من نوع مؤسسة الكنيسة الكاثوليكية بالذات ـ لا يعني أن السمة الضرورية أو الأساسية للعلمانية هي رفض سيطرة هذا النوع بالذات من المؤسسات الدينية على الشؤون الزمنية. فقد اتفق أن المؤسسة التي سيطرت في تلك الظروف هي من هذا النوع، بل اتفق أنها مؤسسة دينية. إن المسألة ذات الأهمية القصوى للعلماني هي المبادىء التي تقوم عليها أو باسمها هذه السيطرة، وليس نوع المؤسسة التي تسيطر. فإن مبدأ من هذه المبادىء التي تقوم عليها، أو تطلب باسمها، هذه السيطرة هو المبدأ القائل إن التعاليم الدينية هي التي ينبغي أن تشكل المعيار الأخير أو المرجع الأخير بالنسبة لكل القضايا الروحية والزمنية على حد سواء. وإذا كان ما يرفضه العلماني هو مبدأ كهذا، إذن فإنه سيقاوم محاولة أية جماعة السيطرة على مقدرات الدولة وتأسيسها على هذا المبدأ، بغض النظر عما إذا كان أعضاؤها من رجال الدين أو ليس بينهم رجل دين واحد. فإن ما يشكل الأساس لرفضه هذه المحاولة للسيطرة على الشؤون الزمنية ليس كون الذين يطلبون هذه السيطرة من نوع الإكليروس المسيحي الذين يدعون الوصاية على شؤون المؤمن. فقد لا يكونون مطلقاً من هذا النوع بل قد لا يشكلون مؤسسة دينية بأي معنى من المعاني. إنهم قد لا يكونون أكثر من حركة سياسية، كحركة الإخوان المسلمين، مثلاً، وقد يكون بين أعضائها أو الذين يتولون شؤونها رجال دين أو قد لا يكون. فإن الأساس لرفض العلماني لما تدعو إليه جماعة كهذه لا يرتبط بتكوين هذه الجماعة ولا بنوع الوظائف التي يشغلها أعضاء هذه الجماعة في المجتمع ولا بنسبة اقترابهم من هذه المؤسسة الدينية أو تلك أو مدى اندماجهم فيها. إنه يرتبط فقط بكون هذه الجماعة تسعى إلى إقامة دولة يكون فيها دين ما هو المرجع الأخير في كل الشؤون الروحية والزمنية على حد سواء.

هنا نأتي إلى المسألة الثانية المستمدة من تحليلنا، ألا وهي أن معرفة السمات الضرورية لمفهوم العلمانية تقتضي معرفة الغرض أو الأساس الأخير للعلمانية. سنعالج بالتفصيل، بعد حين، السؤال المتعلق بالغرض الأخير للعلمانية، وسنكتفي

هنا بالقول إن هذا الغرض هو تقويض الأسس التي يقوم عليها مفهوم الدولة الدينية. فإن الحركات العلمانية في الغرب، في رفضها هيمنة الكنيسة على الشؤون السياسية ـ المدنية، لم تكن الاعتبارات الأخيرة لرفضها، كما سبق وأوضحنا، صادرة عن الطابع الثيوقراطي للدولة، في ظل هذه السيطرة. فإن مفهوم الدولة الدينية لا يقتضي، بالضرورة، وجود دولة تخضع للسيطرة المباشرة لرجال الدين. إن الشكل الثيوقراطي هو شكل واحد من أشكال الدولة الدينية، وليس الشكل الأوحد الممكن لها. من السهل طبعاً، إذا وحدنا الدولة الدينية بالدولة الثيوقراطية، أن نصل إلى النتيجة التي توصل إليها محمد عمارة وسواه ممن تناولنا موقفهم أن لا دولة دينية في الإسلام. فما دام لا وجود لمؤسسة كمؤسسة الكنيسة في الإسلام، كما يدعي هؤلاء المفكرون، إذن فإن الدولة الإسلامية لا يمكن أن تتخذ الشكل الثيوقراطي. من هنا يتضح، في نظر محمد عمارة، مثلاً، أنه لا دولة دينية في الإسلام، لأن مفهوم الدولة الدينية مستنفد في مفهوم الدولة الثيوقراطية.

غير أن العلماني لا يجد سوى علاقة تاريخية بين الدولة الدينية واتخاذها شكلاً ثيوقراطياً. فإن العناصر التي لها أهميتها، في نظره، في تحليلنا لمفهوم الدولة الدينية لا تتصل، بالضرورة، بوجود مؤسسة كمؤسسة الكنيسة. إنها تتصل بشيء أعمق من هذا بكثير، أي بالطابع الكلياني للدولة الدينية، وهذا ما أدركه جيداً مفكرون علمانيون عرب كأنطون سعادة ومحمد أركون وناصيف نصار. إن دولة لها هذا الطابع الكلياني لها مرجع مطلق في كل الشؤون الدينية والدنيوية: الله. وسواء أكان هناك وسطاء كالإكليروس في المسيحية (الكاثوليكية) بيننا وبين هذا المرجع المطلق أم اقتصر الأمر على الرسل والنبيين بوصفهم وسطاء بيننا وبين هذا المرجع المطلق، فالقضية هي هي: جعل الدين في نصوصه المقدسة، من حيث كون الأخيرة تختزن كلام الله، المرجع الأخير في كل ما يخص شؤوننا الدينية والدنيوية على حد سواء. إن السمة الأساسية للدولة الدينية، إذن، هي كونها تنظر إلى الاعتبارات الدينية على أنها الاعتبارات النهائية التي ينبغي للحاكم أن يلجأ إليها ليقرر ما الذي ينبغي سنه من قوانين واختطاطه من سياسات على كل المستويات وفي كل المجالات الاجتماعية والاقتصادية والتربوية. ليس وجود سيطرة من قبل رجال دين معين على مقاليد الدولة هو، إذن، المعيار لما إذا كانت الدولة دينية أم لا، بل إن المعيار هو كون الدين المصدر الأخير للتشريع والمعيار الأخير لما يشكل دولة فاضلة.

إن السمة الأساسية للدولة الدينية التي تنبع من طابعها الكلياني قد تفرز، بل من المرجح أن تفرز واقعياً، وضعاً تكون فيه لرجال الدين أهمية كبرى، فيمارسون

نفوذاً قوياً في المجتمع على مختلف المستويات وفي شتى المجالات. وقد يكون صحيحاً، كما هو الحال في الإسلام، أنه لا شيء في الدين الذي ينتمون إليه يعطيهم هذه الأهمية ويجيز لهم ممارسة هذا النفوذ الواسع. غير أن ما يصدق من وجهة نظر عقدية ودينية لا شيء يضمن صدقه من وجهة نظر موضوعية على مستوى الممارسة. ففي ظل وضع يهيمن فيه الدين على شؤون المجتمع كافة، فإنه يصعب علينا أن نتصور كيف سيمتنع على رجال الدين من أن يكونوا جزءاً هاماً من هذه الهيمنة. فلو أخذنا حتى المجتمعات الإسلامية التي تشكل القوانين الوضعية الجزء الأكبر من تشريعاتها، نجد أن لعلماء الدين الإسلامي ولدار الإفتاء رأياً في كل كبيرة وصغيرة وأنهم يمارسون نفوذاً لا يستهان به في المجتمع يصل، في بعض الحالات، إلى حد إكراه أولي الأمر، من مشرعين وغير مشرعين، على سن قوانين ما كانوا ليسنوها أو القيام بأفعال ما كانوا ليقوموا بها أو انتهاج سياسات ما كانوا لينتهجوها لولا هذا النفوذ. وإذا كان هذا ما ينطبق على المجتمعات التي تعتبر دولها علمانية إلى حد ما، فما بالك إذا كانت هذه الدول تحت الهيمنة الدينية التامة. ففي وضع كالأخير، تصبح الاعتبارات الدينية هي الأساس الأخير لما إذا كانت تشريعات وسياسات ما مقبولة أم مرفوضة. فكيف يمكن، في ظل وضع كهذا، ألا يكون للعلماء والفقهاء نفوذ قوي وواسع بوصفهم هم الوسيلة لإضفاء الشرعية على ما يسن من قوانين ويختط من سياسات ويتخذ من قرارات من قبل الحاكم؟ فإذا كان «دستور» الدولة، في ظل هذه الهيمنة، هو القرآن، أو القرآن والسنة، إذن ما يتبع من هذا فوراً هو أن الحكم لا يكتسب شرعيته، إلا إذا تبين أنه يتم وفاقاً للقرآن والسنة. وكذلك لا يمكن إضفاء طابع الشرعية على أي قانون يسن أو أية سياسة تنتهج في أي مجال من المجالات، إلا إذا تبين أنها غير مخالفة للقرآن والسنة. ولكن السؤال هو: تبين لمن؟ هنا يأتي دور العلماء والفقهاء بوصفهم الواسطة بيننا وبين معرفة وفهم ما تنطوي عليه النصوص الدينية من معانٍ ومدلولات وما يترتب على الأخيرة من نتائج على المستوى السياسي والاجتماعي والاقتصادي والتربوي. إنهم يتحولون، عن طريق اجتهاداتهم وفتاواهم، إلى واسطة لإضفاء الشرعية على الحكم وسياساته. فكيف يمكن لهم، إذن، أن يظلوا في مأمن من التسييس وألا ينتهوا بتسييسهم إلى تسييس الدين نفسه؟ وكيف يمكن لهم، في سياق الصراع السياسي الذي قد يحتدم في المجتمع بين الجماعات السياسية المختلفة الطامعة في الحكم، ألا ينحازوا لفريق دون الآخر وألا ينصروا موقفاً سياسياً دون المواقف الأخرى، فيصبحوا، بالتالي، طرفاً له أهميته في النزاع السياسي والأيديولوجي؟ وكيف يمكن ألا تنشأ عن كل هذا طبقة منهم لها منظورها الأيديولوجي الذي يملي عليها مواقفها على المستوى السياسي والاجتماعي ولها

مصالحها التي تحركها في اتجاه التأثير على مجريات الأمور على النحو الذي يتناسب مع هذه المصالح؟ وإذا أضفنا إلى كل هذا المكانة العالية التي ستكون لهم في مجتمع يخضع لهيمنة الدين والأهمية التي سيوليها أفراد هذا المجتمع لآرائهم ومواقفهم وفتاواهم واجتهاداتهم، فإننا لا نجانب الصواب إذا توقعنا أن تكون لهم، كطبقة، وسائط عديدة في هذا المجتمع لممارسة نفوذ واسع وقوي على مختلف المؤسسات السياسية والاجتماعية والتربوية. وليس من الضروري أن تكون لهم سيطرة مباشرة على هذه المؤسسات حتى تقترب الدولة التي يمارسون هذا النفوذ الواسع والقوي فيها من أن تكون كالدولة الثيوقراطية في القرون الوسطى.

غير أنه من الهام أن نؤكد هنا أن العلاقة بين الطابع الكلياني للدولة الدينية، كما نفهمه، وممارسة رجال الدين في هذه الدولة لنفوذ واسع وقوي هي علاقة موضوعية وليست علاقة مفهومية (Conceptual). بمعنى آخر، إن وجود دولة دينية بالمعنى الذي يعنينا هنا، إذا ارتبط بوجود طبقة من رجال الدين ذات نفوذ كبير وواسع على مختلف المستويات وفي شتى المجالات، فإن ما يفسر ارتباطه بوجود هذه الطبقة ليس شيئاً نابعاً من مفهوم الدولة الدينية بصورة مباشرة. إن هناك عوامل موضوعية ترتبط بطبيعة السياسة والاجتماع وكذلك بطبيعة البشر وطبيعة التدين، وهي التي تشكل همزة الوصل الأساسية بين مفهوم الدولة الدينية ومفهوم الدولة الثيوقراطية أو الدولة الخاضعة لتأثيرات قوية من قبل طبقة رجال الدين. إن هذه العوامل الموضوعية، لا شك، يفرضها واقع البشر وليس الفكر. إنها عوامل تنشأ أو قد تنشأ، بصورة تدريجية، في ظل امتداد سيطرة الدين إلى كل المجالات الهامة للمجتمع المدني وصيرورته السلطة الأعلى التي تستمد منها كل السلطات الأخرى شرعيتها وشرعية مؤسساتها وسياساتها وتشريعاتها. غير أن بلوغ الدين هذا الوضع الذي يخوله لأن يؤدي دور السلطة النهائية في كل الأمور الروحية والزمنية هو شأن تتحكم به ظروف وعوامل من داخل السيرورة الاجتماعية ـ التاريخية. وهذه الظروف والعوامل، بدورها، هي التي يفترض أن تتكون، موضوعياً، في رحمها بذور الدولة الدينية. ولذلك فإن الشكل الذي تتخذه الدولة الدينية في نهاية الأمر هو شأن يرتبط بهذه الظروف والعوامل. وهذا، بدوره، يعني أن الدور الذي سيكون لرجال الدين في الدولة الدينية المفترض تكونها، في ظل هذه الظروف والعوامل، يتوقف أيضاً على طبيعة الشروط ذاتها. من هنا يتضح أن ما يتحكم بالعلاقة بين الدولة الدينية وسيطرة طبقة رجال الدين على الدولة، مباشرة كانت أو غير مباشرة، ليس قوانين الفكر، بل قوانين الواقع. بمعنى آخر، ليس مفهوم الدولة الدينية هو الذي يقودنا بصورة مباشرة إلى أن نستنتج أنها دولة ثيوقراطية أو شبه ثيوقراطية أو أنها تخضع لنفوذ قوي من قبل

طبقة رجال الدين أو أي استنتاج آخر مماثل. إن ما يقودنا إلى هذا الاستنتاج أو ذاك بخصوص الشكل الذي يتوقع أن تتخذه الدولة الدينية هو، بالأحرى، تحليلنا الموضوعي لطبيعة الشروط التي تنشأ في كنفها الدولة الدينية، وليس تحليلنا المفهومي لما تعنيه الدولة الدينية.

رأينا فيما سبق أن السمة الأساسية للدولة الدينية هي طابعها الكلياني الذي يحتم اللجوء إلى النصوص المقدسة لدين سماوي ما بوصفها المرجع النهائي في كل الشؤون الروحية والزمنية. وقد رأينا أيضاً أن هذا الطابع الكلياني للدولة الدينية هو ما يشكل واحداً من الاعتبارات الأساسية لرفض العلماني للدولة الدينية، وليس الشكل الذي تتخذه هذه الدولة، في ظل شروط موضوعية معينة. من الاعتبارات الأخرى الأساسية والنهائية لرفض العلماني للدولة الدينية اعتبار يرتبط بالسابق على نحو ضروري، ألا وهو الذي يتعلق بكون الدين في الدولة الدينية هو الذي يضفي الشرعية على الدولة ومؤسساتها. ليست المسألة ذات الأهمية هنا، من منظور العلماني، متعلقة بكيفية إضفاء الشرعية على الدولة ومؤسساتها في الحالة التي ينطبق عليها مفهوم الدولة الدينية وما إذا كان إضفاؤها يتم بواسطة رجال الدين، بوصفهم شركاء في الحكم وتصريف شؤون الدولة، أم بوصفهم طبقة تمارس نفوذها وتأثيرها من الخارج. هنا أيضاً نجد أنفسنا إزاء أسئلة لا تتوقف الأجوبة عنها فقط على اعتبارات مفهومية يقودنا إليها تحليلنا لمفهوم الدولة الدينية، إنما تتوقف أيضاً على الشروط التاريخية والموضوعية، بعامة، التي تنشأ في كنفها الدولة الدينية وتتخذ الشكل الذي لها. والمسألة التي تهم العلماني، كما صار واضحاً من تحليلنا السابق، ليست، في نهاية التحليل، مسألة متعلقة بالشكل الذي اتفق أنه كان أو سيكون للدولة الدينية بعامل شروط موضوعية معينة. المسألة الأساسية هي أن ما ينبع من مفهوم الدولة الدينية بالذات ومن السمات التي تتكون منها نواته السيمانتية هو أن الأساس الأخير لشرعية الدولة ومؤسساتها يكمن في الدين. وهذا يعني، فيما يعني، أن السلطة الزمنية تكون فاقدة للشرعية ما لم تكن مستمدة من سلطة أعلى منها هي سلطة الله.

إن السمة الضرورية الأخيرة للدولة الدينية مستمدة بشكل مباشر من طابعها الكلياني الذي، كما وجدنا، يكمن في جعل الدين المرجع النهائي في كل الأمور الروحية والزمنية، على حد سواء. فإن جعل الدين المرجع النهائي في كل الأمور يفترض مبدأً هاماً، ألا وهو أن واجبات المؤمن ليست مقتصرة على واجباته الروحية التي تتصل بالعبادة، بل إنها تشتمل أيضاً على واجبات أخرى تتصل بحياته العملية وتجسداتها على المستوى السياسي والاجتماعي والقانوني. بمعنى آخر، إن المؤمن

ليس ملزماً، بوصفه مؤمناً، فقط بعبادة الله عن طريق الصلاة والصوم وعمل البر والتقوى، بل إنه ملزم أيضاً بأن يطيع **«القوانين الإلّهية»** فيما يخص تنظيم حياته على المستوى السياسي ـ الاجتماعي ـ الاقتصادي ـ القانوني. ومن النتائج المترتبة منطقياً على النوع الأخير من الالزام هو أن القوانين الإنسانية ليست ملزمة للمؤمن ما لم تكن مشتقة من **«القوانين الإلّهية»** وأن الامتثال لأوامر الحاكم واجب فقط إذا كان يعني، في نهاية التحليل، امتثالاً لأوامر الله.

إن الموقف الأخير، في جعله شرعية الدولة ومؤسساتها وقوانينها ذات أساس ديني، هو ما يرتبط، بالضرورة، بالطابع الكلياني للدولة الدينية. ولذلك فإن رفض العلماني للدولة الدينية بسبب طابعها الكلياني هو في الوقت نفسه رفض للمبدأ الأساسي الذي ينطوي عليه هذا الطابع الكلياني والذي يقضي باشتقاق الالزام السياسي من الالزام الديني. إن الموقف العلماني، كما سيتضح معنا من خلال الفصول المختلفة لهذا الكتاب، يرفض سوى الأخلاق أساساً أخيراً للالزام السياسي. وهو موقف يرى إلى الأخلاق بوصفها نشاطاً مستقلاً منطقياً عن الدين. قد يعترف العلماني، كما سنبين بالتفصيل فيما بعد، أن هناك علاقة تاريخية بين الأخلاق والدين، بل قد لا يجد حرجاً مطلقاً في أن يسلم بأن للدين تأثيراً، وحتى تأثيراً كبيراً، على الأخلاق. فالمسألة الأساسية ليست مرتبطة بالبعد التاريخي لعلاقة الدين بالأخلاق ومدى تأثير الواحد على الآخر. إنها مسألة مفهومية، في المقام الأول، أي تتعلق بكون مفهوم الأخلاق بالذات يقضي بألا يكون المنظور الخلقي متضمناً في المنظور الديني وألا تكون الاعتبارات الدينية، بالتالي، هي الأساس للاعتبارات الخلقية. إن العكس تماماً هو الصحيح، كما سنحاول أن نبين في الفصل السابع من هذا الكتاب.

إن المسألة الأخيرة مسألة ذات أهمية كبيرة لموقف العلماني، وهي حتماً، مسألة لا ترتبط بظروف نشأة الحركات العلمانية في أوروبا وظروف صراعها مع الكنيسة والأبعاد الاجتماعية لهذا الصراع. إنها مسألة فلسفية، في المقام الأول، مما يعني أن أهميتها لنقد العلماني لمفهوم الدولة الدينية مستقلة عن السمات الجائزة التي تكتسبها الدولة الدينية، في ظل شروط تاريخية واجتماعية وثقافية معينة. والأطروحة الأساسية للعلماني التي تتولد عن هذه المسألة هي أن اللجوء إلى الاعتبارات الدينية، بوصفها اعتبارات نهائية، لإضفاء الشرعية على الدولة ومؤسساتها هو أمر مرفوض من حيث المبدأ. إنه ينطوي على افتراض خاطىء من الوجهة الفلسفية، ألا وهو الافتراض القائل إن المعيار الأخير لإلزام الإنسان بأن يطيع القوانين الإنسانية هو مدى

تطابق هذه القوانين مع القوانين الإلّهية. إن ما توصلنا إليه الاعتبارات الفلسفية، من مفهومية وغير مفهومية، في نظر العلماني، هو أن المعيار الأخير للإلزام القانوني أو السياسي ينبغي أن يكون مستمداً من الأخلاق لا الدين. فأن يقال لنا، مثلاً، إن قوانين الدولة أو أوامر الحاكم تتفق مع الشريعة الإسلامية، وبالتالي مع القوانين الإلّهية، هو بمثابة إثبات لكون الله يأمرنا بأن نخضع لقوانين هذه الدولة أو نمتثل لأوامر هذا الحاكم. ولكن، كما سيتضح معنا بالتفصيل فيما بعد، إذا كان الله يأمرنا، فعلاً، بأن نطيع هذه القوانين أو تلك فإنما هو يفعل ذلك لأن هذه القوانين هي القوانين الصحيحة من وجهة نظر خلقية. وهذا، بدوره، يعني أن الأساس الأخير لإضفاء الشرعية على هذه القوانين أو سواها يكمن في الأخلاق. غير أن الاعتبارات الفلسفية تقود العلماني أيضاً إلى ضرورة حسبان الأخلاق نشاطاً معرفياً مستقلاً منطقياً عن الدين. وهكذا يتضح للعلماني، انطلاقاً من كل هذه الاعتبارات الفلسفية، من مفهومية وغير مفهومية، أن الأساس الأخير للإلزام السياسي أو القانوني يكمن في الأخلاق بوصفها نشاطاً معرفياً مستقلاً منطقياً عن الدين.

إن ما يكمن في الواقع وراء إصرار العلماني على عدم حسبان الدين الأساس الأخير للإلزام السياسي هو اعتقاده باستقلالية العقل وأسبقيته على النقل. إن المسألة التي لها أهميتها القصوى، بناءً على فهمنا للعلمانية، ليست النتائج المترتبة، واقعياً وموضوعياً، على الطابع الكلياني للدولة الدينية، وبالتالي على جعل الدين المصدر الأخير للشرعية وللإلزام السياسي. إن هذه النتائج، لا شك، لها أهميتها للعلماني، إنما هناك مسألة أخرى تفوقها أهمية هي مسألة كون الطابع الكلياني للدولة الدينية يقوم على مبدأ تقديم النقل على العقل الذي يقضي بتعطيل استقلالية العقل. فإذا كان هذا الطابع الكلياني للدولة الدينية يعني فيما يعني، كما بينا، أن الاعتبارات الدينية هي ما ينبغي اللجوء إليه، في نهاية التحليل، للحسم في كل الأمور الروحية والزمنية على حد سواء، إذن فإنه يعني أيضاً تقليص دور العقل إلى دور ثانوي وتجريده، كما سنوضح فيما بعد، من وظيفته المعيارية. والنتيجة الأخيرة المترتبة منطقياً على كل هذا هي القضاء على أسبقية العقل على النقل وتعطيل أي دور مستقل له.

قد يعترض مفكر مسلم، كمحمد عمارة، على التحليل السابق على أساس أن الإسلام الذي يجمع بين الدين والدولة (إذ إن الدولة «في ظل الإسلام ـ على عكس المسيحية ـ لا يستقيم لها أن تكون علمانية بحال من الأحوال»)[١٨] لا يوصلنا، مع ذلك، إلى النتيجة التي أوصلنا إليها تحليلنا السابق. فالإسلام، بحسب تأويله له،

يقدم المصلحة على النص ويحكم العقل حتى في اطار النصوص[١٩].

هل كلام محمد عمارة متماسك منطقياً؟ إذا كان ما يعنيه كلام محمد عمارة، كما يبدو لنا للوهلة الأولى، أن الأولوية في الإسلام هي للعقل وليس للنص الديني، إذن فإن هذا يناقض قوله الآخر إن الدولة «في ظل الإسلام لا يستقيم لها أن تكون علمانية». فإذا كانت العلمانية، كما رأينا، تعني، بالضرورة، رفض مبدأ العودة إلى الدين بوصفه المرجع الأخير والسلطة الأخيرة في كل الشؤون، إذن إذا كانت طبيعة الإسلام تفرض ألا تكون الدولة التي تنشأ في ظله علمانية، فإن طبيعته تفرض أيضاً أن يكون هو المرجع الأخير والسلطة الأخيرة في كل الأمور. إذن إن تقديم المصلحة على النص وإعطاء الأولوية للعقل أمران يتناقضان مع القول بامتناع أن تكون الدولة التي تنشأ في ظل الإسلام دولة علمانية. بإمكاننا أن نظهر هذا التناقض بصورة أوضح على النحو الآتي: فإذا كان الإسلام يقدم المصلحة على النص، إذن فإنه لا يقتضي منا اللجوء إلى الاعتبارات الدينية كأساس أخير لتقرير ما الذي ينبغي أن نسنه من قوانين ونختطه من سياسات ونختاره من نظام لحياتنا. فما ينبغي أن يشكل هذا الأساس الأخير هو فقط الاعتبارات التي تمليها المصلحة ونقرر، في ضوء العقل، أنها الاعتبارات الأهم. إن هذا موقف ينطوي على الاعتقاد باستقلالية العقل العملي (العقل الوسيلي والمعياري) عن الدين، وهو الاعتقاد الذي يشكل، كما بينا، جزءاً من الفحوى الأساس للعلمانية. ولكن إذا كانت طبيعة الإسلام، كما يدعي محمد عمارة، لا تسمح بأن تكون الدولة التي تنشأ في كنفه دولة علمانية، فما الذي يمكن أن يعنيه هذا سوى أن الإسلام، بطبيعته، لا يسمح لأية اعتبارات مصلحية أو عقلية أن تبطل الاعتبارات الدينية النابعة منه؟ فإن محمد عمارة نفسه، عندما يحاول أن يبين لماذا لا يستقيم للدولة أن تكون علمانية في ظل الإسلام، يلجأ إلى اعتبار أن هناك واجبات دينية مفروضة على المسلم لا يمكنه القيام بها إلا في ظل دولة إسلامية[٢٠]. وبما أن هذه الواجبات نابعة من الماهية العقدية للإسلام وأن القيام بها يستوجب وجود دولة إسلامية، إذن فإن الماهية العقدية للإسلام تستوجب قيام دولة لا يستقيم لها أن تكون علمانية. إن الاعتبارات الدينية، إذن، (أي وجود واجبات دينية لا يمكن القيام بها إلا في ظل دولة إسلامية) تملي وجود دولة إسلامية، وبالتالي دولة ذات نظام سياسي وقانوني معين. وما تمليه الاعتبارات الدينية، في هذه الحالة، لا يسمح بأي حال من الأحوال، في نظر محمد عمارة، قيام دولة علمانية في ظل الإسلام. إن هذا يعني بوضوح أنه لا يمكن، حتى من حيث المبدأ، أن يسمح الإسلام لأية اعتبارات مصلحية أو عقلية أن تبطل الاعتبارات الدينية التي تقضي بقيام دولة إسلامية لا علمانية. فإذا وجدنا، مثلاً، أن المصلحة تقضي بقيام دولة علمانية، فإنه لا ينبغي

علينا، من منظور الإسلام، أن نقدم المصلحة على الاعتبار الديني الذي، يملي علينا، كمسلمين، إقامة دولة إسلامية. إن الماهية العقدية للإسلام، إذن، لا يمكن أن تستوجب، كما يدعي محمد عمارة، تقديم المصلحة على الاعتبارات الدينية، إلا إذا كان ممكناً أن تكون الدولة علمانية في ظل الإسلام. وهكذا يتضح أن هناك تناقضاً في اعتقاد محمد عمارة أن الإسلام يقدم المصلحة على النص ولا يسمح، مع ذلك، بقيام دولة علمانية في كنفه[٢١].

قد يقترح بعضهم، للخروج من التناقض الأخير، أن ننظر إلى الاعتبارات الدينية ذات العلاقة بالحالة التي تعنينا هنا على أنها من النوع الذي لا يمكن، حتى من حيث المبدأ، أن يتعارض مع اعتبارات المصلحة. وإذا صح أنها من هذا النوع، إذن إذا كانت هذه الاعتبارات تفرض ألا تكون الدولة، في ظل الإسلام، علمانية، فلا يمكن لاعتبارات المصلحة، حتى من حيث المبدأ، أن تفرض عكس ذلك. وهكذا لا يمكن أن ينشأ أي وضع يجيز لنا، في الحالة التي تشكل مدار نقاشنا، أن نقدم المصلحة على النص. وهذا، بدوره، يضمن عدم حصول تناقض بين قولنا إن الإسلام يقدم المصلحة على النص، من جهة، وقولنا، من جهة ثانية، إن الإسلام بطبيعته لا يسمح بقيام دولة علمانية في كنفه.

ولكن ما الذي يضمن في الحالة التي تعنينا وجود تطابق بين الاعتبارات الدينية المعنية واعتبارات المصلحة؟ إذا كان الجواب هو أن النصوص الدينية التي تشكل دليلنا إلى هذه الاعتبارات هي نصوص تكشف لنا عن المقاصد الإلّهية وهذه المقاصد، بطبيعتها، لا يمكن إلا أن تتطابق مع اعتبارات المصلحة والاعتبارات العقلانية، بعامة، فإن علينا أن نذكر هنا أن الشيء نفسه يفترض أن ينطبق على النصوص الدينية الأخرى. إنها جميعها يفترض فيها أن تكون دليلنا إلى المقاصد الإلّهية. ولكن، مع ذلك، فإن محمد عمارة لا يفترض بخصوص كل النصوص أنها لا يمكن، حتى من حيث المبدأ، أن تتعارض، فيما تنص عليه، مع اعتبارات المصلحة. وإذا قيل لنا الآن إن هناك فرقاً بين النصوص التي تعنينا والنصوص الأخرى يكمن في أن السابقة لا تخضع للاجتهاد بينما النصوص الأخرى تخضع له، فإن علينا أن نشير، في هذا السياق، إلى أن محمد عمارة لا يميز بين النصوص الدينية على هذا الأساس. إن موقفه هو أنه لا نص إلا ويخضع للاجتهاد[٢٢]. ولذا فإن التمييز بين النصوص على النحو المقترح ليس في متناوله.

ولكن حتى لو سلم محمد عمارة وسلمنا معه بالتمييز السابق واعتبر النصوص التي تشكل مدار نقاشنا غير خاضعة للاجتهاد، فإن هذا لن يقربه قيد أنملة من تجنب

التناقض الذي أسندناه إلى موقفه. فحتى يصل إلى النتيجة أن مضمون النصوص المعنية لا يمكن، حتى من حيث المبدأ، أن يتعارض مع اعتبارات المصلحة، لا يكفيه أن يقول إنها لا تخضع للاجتهاد. فالقول الأخير لا يعني أكثر من أنه لا يمكن أن يختلف شخصان عاقلان حول المضمون المحدد لأي نص من هذه النصوص (أي أن مدلول أي منها واضح بذاته). ولكن من هذا وحده لا يمكننا أن نستنتج أن المضمون المحدد لأي منها هو مقصد إلّهي ما. فحتى نصل إلى النتيجة المتوخاة، فإن علينا أن نفترض أيضاً أنه لا يمكننا، حتى من حيث المبدأ، أن نكون مخطئين في اعتقادنا أن هذه النصوص هي كلام الله إلى أنبيائه. غير أنه من الواضح هنا أن اعتقاداً، كالأخير، يمكن أن يكون مخطئاً من حيث المبدأ. فليس أمراً واضحاً بذاته ولا حتى أمراً صادقاً قبلياً أنها كلام الله. فإن حسباننا إياها كذلك أمر يقوم على شتى الأدلة المستقلة عنها، وهذا وحده لا يكفي للبرهنة على إمكان عدم صدق اعتقادنا أنها كلام الله[٢٣]. وإذا صح ما نقوله، إذن فحتى لو سلمنا بأنها لا تخضع للاجتهاد وأن الأدلة على نسبتها إلى الله قوية إلى حد لا يسمح، عملياً، بالشك في أنها كلام الله، فإن اعتقادنا بوجود تطابق بين ما تقوله والمقاصد الإلّهية يظل، مع ذلك، اعتقاداً ليس صادقاً بالضرورة. وهذا بدوره يعني أن اعتقادنا أن مضمون أي نص منها لا يتعارض مع اعتبارات المصلحة هو أيضاً اعتقاد ليس صادقاً بالضرورة. بمعنى آخر، إذا كان ممكناً منطقياً أن نكتشف أدلة غير التي في حوزتنا تبين خطأ اعتقادنا بأنها منزلة ـ كأن نكتشف، مثلاً، أنها محرفة ـ إذن يمكن منطقياً ألا يتفق ما تقوله مع اعتبارات المصلحة.

ولكن الأسوأ من كل هذا للموقف الذي نعالجه هو أنه حتى لو سلمنا بأن النصوص التي هي مدار كلامنا هنا لا مجال للشك، حتى من حيث المبدأ، في كونها منزلة ولا في ما تعنيه على وجه التحديد وما تلزمنا به من واجبات، فإنه تبقى أمام هذا الموقف عقبة أخرى يصعب، إن لم يمتنع، تخطيها، أن هذه العقبة تتعلق باعتقاد محمد عمارة أن الواجبات التي تنص عليها هذه النصوص لا يمكن قيام المسلم بها بدون إقامة دولة إسلامية. إن ما يجعل من هذا الاعتقاد عقبة في طريق الحل المقترح للتناقض الذي أسندناه إلى موقف محمد عمارة هو أن العلاقة بين قيام المسلم بالواجبات الدينية المعنية ووجود دولة إسلامية هي، في أفضل حال، علاقة ممكنة أو جائزة وليست علاقة ضرورية منطقياً. بمعنى آخر، إن قيام المسلم بالواجبات المعنية لا يعني، بالضرورة، أن الإطار السياسي والقانوني الذي يقوم ضمنه بهذه الواجبات هو إطار الدولة الإسلامية بالذات. إن هذا ينطبق على قيام المسلم بالواجبات المعنية حتى لو سلمنا بأن بعض هذه الواجبات هي من النوع الذي لن يقوم به أو ستتضاءل

كثيراً احتمالات قيامه به، إلا إذا نصت عليه قوانين الدولة. فإن امتناع قيام المسلم بواجبات كهذه في حال عدم كون قوانين الدولة التي هو عضو فيها تنص على هذه الواجبات هو شأن عملي، وليس نظرياً أو منطقياً. فإذا لم تنص قوانين الدولة، مثلاً، على ضرورة قيام المسلم بفريضة الزكاة، فإن هذا، لا شك، قد يقلل كثيراً من احتمال قيامه بهذه الفريضة. غير أنه لا علاقة ضرورية بين الأمرين. فإننا نعرف، مثلاً، أن في الولايات المتحدة طوائف دينية تفرض ضريبة العشر (Tithe) على أعضائها وتقوم بترتيبات داخلها لجباية هذه الضريبة وتنجح إلى حد كبير في جبايتها. فإن المؤمن هنا يقوم بواجبه الديني دون أن تفرض قوانين الدولة عليه القيام به. المهم في حالات كهذه ألا يكون القانون حائلاً بينه وبين قيامه بواجباته الدينية، كأن تنص القوانين على ضرورة امتناعه عن القيام بهذه الواجبات. ولكن لا شيء يمنع، من حيث المبدأ، ألا تكون قوانين الدولة تقنيناً للأحكام الشرعية وألا تشكل، مع ذلك، مانعاً بين المؤمن وقيامه بواجباته الدينية. فقد لا تنص قوانين الدولة، مثلاً، على أن للذكر مثل حظ الأنثيين. ولكن لا شيء يمنع من أن يكتب المؤمن الذي له أبناء يرثونه وصية تنص على ضرورة توزيع تركته كما تقتضي الشريعة الإسلامية. وإن الدولة في هذه الحالة ستحترم رغباته بعد وفاته وتضمن تنفيذ وصيته.

قد يعترض معترض هنا على أساس أن هناك فرائض دينية من نوع آخر وأن هذه الفرائض، إذا لم تنص عليها قوانين الدولة، فمعنى ذلك أنها ستنص على ما هو مغاير لها. وفي هذه الحالة سيكون قيام المسلم بهذه الفرائض مخالفاً لقوانين الدولة. من الأمثلة على ذلك ما تفرضه الشريعة على المسلم بخصوص كيفية معاقبة جرائم من نوع معين كجريمة السرقة والزنى[٢٤]. إن أحكاماً تنص على حدود معينة كحد الجلد وقطع اليد للسارق إما تقنن أو تصبح الامتثال لها مخالفاً للقانون. فإذا لم تقنن، فمعنى ذلك أن قوانين الدولة تنص على ضرورة معاقبة جرائم أو تجاوزات كالتي تعنينا هنا على نحو مغاير لما تفرضه أحكام الشريعة من حدود. ولذلك فإذا نفذ المسلم أحكام الشريعة في هذه الحالة، فإن قيامه بذلك سيكون مخالفاً للقانون وسيعرضه هو نفسه للقصاص. وهذا، بدوره، سيقلل كثيراً من احتمال قيامه بهذه الواجبات، إن لم يؤد إلى انعدام هذا الاحتمال بصورة تامة.

إن الاعتراض الأخير يقوم على افتراض مرفوض، ألا وهو أن مسؤولية العقاب تقع على الفرد، لا الدولة. فمن الواضح هنا أنه سواء كان القانون يتطابق مع أحكام الشريعة المعنية أو لا يتطابق معها، فإن النتائج الأخيرة المترتبة على ذلك لا علاقة لها مطلقاً بما إذا كانت الفرصة متاحة للفرد المسلم لأن يقوم بكل فرائضه الدينية أم لا.

فلو افترضنا مثلاً، أن أحكام الشريعة المختصة بالحدود مطبقة على المستوى القانوني، فإن هذا **لن يعني أن الفرصة متاحة للمسلم الآن لأن يقوم بواجباته التي تنص عليها هذه الأحكام**. فإن تطبيق هذه الأحكام، أصلاً، ليس من اختصاص المسلم (الفرد) بل من اختصاص المؤسسات القانونية، والقصاص ليس مسؤوليته، بل مسؤولية الدولة. ولكن إذا لم يعن تطبيق هذه الأحكام أن الفرصة متاحة للمسلم للقيام بواجبات معينة، إذن فإن عدم تطبيقها لا يمكن أن يعني أن المسلم جرد من هذه الفرصة المزعومة. وهكذا يتضح من تحليلنا أن عدم تطبيق الدولة للشريعة الإسلامية، حتى في الحالات التي تعنينا الآن، لا يمكن أن يعني أن الفرد المسلم محظور عليه أداء فرائضه الدينية.

ولكن قد يقال لنا الآن إن من واجب المسلم، بصفته مسلماً، أن يعمل على أن تطبق الجهات الرسمية الشريعة الإسلامية في الحالات التي تعنينا وسواها، حتى وإن لم يؤد عدم تطبيق هذه الجهات لها لمنعه من القيام بواجباته الدينية. لن نناقش هنا الافتراض الأخير، وسنترك هذه المسألة إلى فصل لاحق. إنما ما يعنينا الآن هو أن هذا الافتراض هو غير افتراض محمد عمارة الأصلي الذي ربط بالضرورة بين قيام المسلم ببعض فرائضه الدينية ووجود دولة إسلامية. فأن نسلم، إذن، على سبيل الجدل، بأن من واجب المسلم المطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية لا يعني تسليمنا بالافتراض الآخر. كذلك من الواضح هنا أن قيام المسلم بهذا الواجب لا يستوجب سوى أن تكون الدولة التي ينتمي إليها دولة ليبرالية تتيح له الحرية في التعبير عن رأيه وتنظيم جماعته لأغراض سياسية. وليس في هذا ما يوصلنا إلى النتيجة التي تبين أن هناك علاقة ضرورية بين قيام المسلم بواجباته الدينية، كائنة ما كانت، ووجود دولة إسلامية.

ولكن لنذهب الآن إلى أبعد مما ذهبنا إليه ولنسلم، على سبيل الجدل، أن هناك علاقة ضرورية (أي أكثر من علاقة واقعية أو موضوعية) بين قيام المسلم بفرائضه الدينية وتقنين القسم الحياتي من الشريعة الإسلامية الذي يتعلق بالحدود والمعاملات. أن نسلم بهذا لا يعني مطلقاً أننا نسلم بأن قيام المسلم بفرائضه الدينية يستوجب وجود دولة إسلامية غير علمانية. فلا يكفي أن نقول إن قوانين الدولة تتطابق مع أحكام الشريعة الإسلامية حتى يكون مسوغاً لنا أن نعتبر هذه الدولة إسلامية غير علمانية. فإن هناك عنصراً هاماً يتعلق بالأساس الذي يقوم عليه التشريع، وهو الذي يقرر ما إذا كانت الدولة علمانية أو غير علمانية. فقد نكتشف، مثلاً، أن الاعتبارات الأخيرة التي يلجأ إليها المشرعون هي اعتبارات عقلية ـ من خلقية وغير خلقية ـ

وليست اعتبارات دينية. ومن الواضح هنا أنه لا شيء يمنع، نظرياً، أن توصلنا هذه الاعتبارات إلى سن قوانين تتطابق في أساسياتها مع أحكام الشريعة الإسلامية دون أن يعني هذا أن الدولة التي سنت هذه القوانين هي دولة لا علمانية أو حتى دولة إسلامية. فالدولة التي تنتفي عنها صفة العلمانية، كما توضح من خلال تحليلنا السابق، هي دولة يكون الدين فيها هو المرجع الأخير في كل الشؤون الروحية والزمنية على حد سواء. ولذلك فإذا وجدنا دولة تتطابق قوانينها مع أحكام الشريعة الإسلامية ومع ذلك لا يشكل الدين فيها المرجع الأخير في الشؤون الزمنية، فلا يجوز لنا أن نسند إلى هذه الدولة صفة اللاعلمانية.

ليس مهماً لأغراضنا هنا أن يكون وجود دولة من النوع الأخير أمراً ممكناً عملياً أو واقعياً، بل المهم أن يكون هذا أمراً ممكناً منطقياً، على الأقل. ولا شك، طبعاً، في أنه أمر ممكن منطقياً، لأن لا تناقض منطقياً في افتراضنا أن الاعتبارات العقلية وحدها قادت مشرعي الدولة المفترضة إلى سن قوانين اتفق عدم تعارضها، من حيث الأساسيات، مع أحكام الشريعة. وإذا كان هذا أمراً ممكناً منطقياً، على الأقل، إذن فإن السؤال الذي لا بد من أن يطرح نفسه الآن هو السؤال التالي: أليس ممكناً أيضاً أن تكون اعتبارات المصلحة أو الاعتبارات العقلانية، بعامة، اعتبارات تملي اختيار الوضع الذي لا يكون فيه موانع تحول دون قيام المسلم بفرائضه الدينية ومع ذلك تكون فيه الدولة علمانية؟ بمعنى آخر، أليس ممكناً، على الأقل نظرياً، أن تقتضي المصلحة اختيار نظام تكون فيه الاعتبارات العقلانية، لا الدينية، هي الأساس الأخير للتشريع على نظام ينطبق عليه عكس ذلك، على افتراض أن البديلين يتيحان للمسلم القيام بكل فرائضه الدينية؟ الجواب هو حتماً بالإيجاب. فقد نجد، مثلاً، أن نظاماً من النوع الثاني، بالمقارنة مع نظام من النوع الأول، يصعب انطلاقاً من معطياته وسماته الجوهرية، عدم تسييس الدين فيه وعدم تحول رجال الدين فيه إلى طبقة تمارس نفوذاً واسعاً وقوياً على قطاعات المجتمع وعدم تحوله إلى نظام كلي تتعطل فيه الحريات وتنتفي استقلالية العقل. وإذا كان الإسلام، كما يدعي محمد عمارة، يعطي الأولوية للمصلحة، إذن إذا كان ممكناً نظرياً أن تقتضي المصلحة اختيار نظام من النوع الأول على نظام من النوع الثاني وإذا كان النوع الأول علمانياً، فما يتبع من هذا فوراً هو أنه لا شيء يمنع، من حيث المبدأ، أن تكون الدولة علمانية في ظل الإسلام. وهذا يعيدنا إلى التناقض الذي أسندناه إلى موقف محمد عمارة، أي التناقض الكائن في اعتقاده، من جهة، أن الإسلام يقدم المصلحة على النص واعتقاده، من جهة ثانية، أن الدولة في ظل الإسلام لا يمكن أن تكون علمانية.

رأينا من خلال تحليلنا السابق أن محاولة، كمحاولة محمد عمارة للتوفيق بين النظر إلى الإسلام على أنه، من جهة، لا يقدم النقل على العقل أو المصلحة وعلى أنه، من جهة ثانية، لا يسمح بقيام دولة علمانية في كنفه، هي محاولة تنطوي على شتى المفارقات. إن السبب الرئيسي لذلك يكمن في أن الكلام على الدولة في ظل الإسلام على أنها دولة **«لا يستقيم لها أن تكون علمانية بأي حال من الأحوال»** هو كلام يفترض أن العلاقة بين الإسلام والدولة هي أكثر من علاقة تاريخية. إن الإسلام، بناء على هذا الموقف، يرتبط جوهرياً بالدولة. هذه الأطروحة الأخيرة ستكون مدار نقاشنا فيما بعد في هذا الكتاب، وما يعنينا منها الآن هو أنها لا يمكن أن تعني سوى أن الإسلام، بحكم طبيعته، لا يسمح سوى لاعتبارات خاصة به، كدين، أن تشكل أساساً أخيراً لشرعية القوانين التي تسنها الدولة وللسياسات التي تنتهجها. إن الطابع اللاعلماني للإسلام، على افتراض انطباق ما تقوله الأطروحة الأخيرة عليه، لا يكمن فقط في كون الشريعة الإسلامية ذات قسم حياتي إلى جانب قسمها الشعائري، بل إنه يكمن في أن الإسلام يستوجب تطبيق هذا القسم الحياتي من الشريعة **لا لسبب سوى السبب الديني**. من هنا يتضح كيف أن الإسلام، إذا كانت طبيعته تتطابق، فعلاً، مع مضمون الأطروحة الأخيرة، لا يمكنه، بدون حصول تناقض في داخله، أن يستوجب في الوقت نفسه تقديم العقل على النقل أو المصلحة على النص.

إن العلمانية، كما اتضح معنا حتى الآن، هي، بالضرورة، موقف رافض للطابع الكلياني للدولة الدينية الذي يرتبط، مفهومياً، بجعل الاعتبارات الدينية نهائية في ما يخص الأمور الروحية والزمنية على حد سواء. من المهم أن نلاحظ هنا أن ما يرفضه العلماني ليس، بالضرورة، محاولة أي جماعة أو فرد تقنين أحكام الشريعة أو جزء منها. فقد تكون لديه قناعة عقلية أن تحريم أمر ما قانونياً، كشرب الخمر، مثلاً، هو أمر ضروري. فما هو مهم هنا هو السبب الذي يقوم عليه هذا التحريم. إن هذا تماماً هو ما يفرق بين العلماني واللاعلماني. بمعنى آخر، إن المعيار لما إذا كان شخص علمانياً أم لاعلمانياً، في هذه الحالة، هو ما إذا كان يتخذ من الاعتبارات العقلية، من خلقية وغير خلقية، أساساً أخيراً لهذا التحريم أم أنه يتخذ من الاعتبارات الدينية أساساً أخيراً له. ولذلك فإنه ليس شرطاً كافياً للامتناع عن وصف موقف بأنه موقف علماني أن يكون هذا الموقف محتضناً للاعتقاد القاضي بضرورة تطبيق أحكام الشريعة، وحتى لو كان يقضي بتطبيق كل حكم من أحكامها. فإنه ليس أمراً ممتنعاً منطقياً أن يصل واحدنا إلى قناعة تامة، لاعتبارات عقلية فقط، أنه ينبغي أن نسن قوانين تحرم كل ما تحرمه الشريعة وتفرض حدوداً على جرائم وتجاوزات معينة كالتي

تنص عليها الشريعة. ولو وجدنا شخصاً كهذا، لما كان لدينا أي مسوغ لحسبان موقفه موقفاً لا علمانياً، على الرغم من أنه موقف محتضن لكل أحكام الشريعة الدينية. فما دام احتضانه لها لا يقوم على اعتبارات دينية، فإنه لا يجوز نعته بأنه موقف لا علماني. ولو ذهبنا إلى أبعد من هذا الآن وقلنا إن مواقف هذا الشخص إزاء كل القضايا الزمنية تصدر عن المبدأ الذي يقضي بإعطاء الأولوية للاعتبارات العقلية في كل ما له علاقة بالشؤون الدنيوية، لأصبح لدينا مسوغ كاف منطقياً لحسبان هذا الشخص علمانياً بالمعنى الصارم.

إن السمة الجوهرية للعلمانية ـ أي السمة التي تشكل النواة السيمانتية لمفهوم العلمانية ـ هي أنها تستلزم التقيد بالمبدأ الأخير. ولكن من الضروري التوكيد هنا أن هذا المبدأ ليس واضحاً بذاته. كذلك فإن اختيار الامتثال له ليس أمراً عشوائياً من جانب العلماني. إن هناك، في الواقع، اعتبارات ابستمولوجية أساسية تقود العلماني إلى هذا المبدأ، وهي الاعتبارات الأعمق والأهم التي يمكن اللجوء إليها في هذا السياق. من هنا ينبغي فهم تقيد العلماني بالمبدأ المذكور على أنه ينطوي على موقف ابستمولوجي في المقام الأول. إنه موقف من طبيعة المعرفة العملية (أي المعرفة المطلوبة لغرض تنظيم شؤوننا الدنيوية) مؤداه أن هذا النوع من المعرفة لا يجد ولا يمكن، حتى من حيث المبدأ، أن يجد أساسه الأخير في الدين. وهذا الموقف يرتبط، بالضرورة، بنظرة معينة في طبيعة القيم من حيث كونها، كما سنبين في فصل لاحق، من المكونات الرئيسة للمعرفة العملية. فإذا كانت المعرفة العملية لا تجد أساسها الأخير في الدين فإن مرد ذلك هو كون المكونات الرئيسة لها، ومن بينها القيم، مستقلة منطقياً عن الدين. كذلك لا بد أن يرتبط الموقف المذكور بنظرة معينة في طبيعة الدين نفسه وطبيعة العقل الإنساني وعلاقة الوحي بالعقل. فإذا لم تكن الاعتبارات الدينية هي الاعتبارات النهائية التي ينبغي اللجوء إليها للحسم في الأمور ذات العلاقة بالمعرفة العملية، فإن هذا مرده إلى أن هذه الاعتبارات ليست فوق عقلية أو ذات أرجحية على الاعتبارات العقلية. إن العكس تماماً هو الصحيح، وهذا أمر سنعمل على توضيحه وتدعيمه بصورة كبيرة من خلال الفصول المختلفة لهذا الكتاب. إن هذا ينطوي على نظرة معينة في طبيعة الدين تقضي بعدم جعله في منأى عن الخضوع لمعايير العقل. ولذلك فهو، في الوقت نفسه، موقف ينطوي على نظرة معينة في طبيعة العقل وفي طبيعة الوحي تقضي بخضوع الأخير للسابق.

العلمانية الصلبة والعلمانية اللينة

إن العلمانية التي تتخذ من اعتبارات فلسفية كالتي نشير إليها أساسها الأخير هي ما أقترح أن أدعوها بـ «**العلمانية الصلبة**»، تمييزاً لها عن نوع آخر من العلمانية سأطلق عليها اسم «**العلمانية اللينة**». والغرض من هذا التمييز، ليس كما قد يبدو للقارىء للوهلة الأولى، (أي القارىء الذي هو على علم بتمييز وليم جيمس بين الحتمية الصلبة Hard - Determinism والحتمية اللينة Soft - Determinism) إيجاد موازاة بين هذا التمييز وتمييز وليم جيمس الذي نستعير طريقته في التعبير[٢٥]. بمعنى آخر، ليس الغرض هنا أن نميز بين موقف يقول بعدم إمكان التوفيق بين العلمانية والدين (على غرار موقف الحتمية الصلبة التي ترفض التوفيق بين الحتمية والحرية) وموقف يقول بعكس ذلك. فقد يكون العلماني الصلب، كما سيتضح معنا بعد قليل، ملحداً وقد لا يكون. ولذلك فإنه لا توجد علاقة ضرورية بين تبني العلمانية الصلبة ورفض الدين. إن السمة الأساسية التي تميز موقف العلماني الصلب هي كونه موقفاً لا يتخذ من الاعتبارات السوسيولوجية أو التاريخية أو السياسية أو الأخلاقية وما أشبه ذلك أساساً أو مسوغاً أخيراً له. فلو كان يقوم على اعتبارات كهذه على أنها اعتبارات نهائية، إذن، لأن هذه الاعتبارات متغيرة، فإن ما سينطبق على صاحبه في هذه الحالة هو الوصف الآتي: إنه سيحتضن العلمانية، ما دامت الشروط الاجتماعية أو التاريخية أو أية شروط سواها مما له علاقة بالأمر هي من نوع كذا وكذا. على أن ما يعنيه هذا هو أنه قد يرفض العلمانية في ظل شروط سواها. ولكنه إذا لم يقف عند حدود الأسباب التاريخية أو السوسيولوجية وما أشبه ذلك وأقام موقفه على أسس من النوع الفلسفي، فإن موقفه، في هذه الحالة، لن ينطبق عليه الوصف السابق. فقد تكون الشروط الاجتماعية في لحظة تاريخية ما ذات أهمية. غير أنها لا يمكن أن تكون من الأهمية بمكان، من زاوية نظره، بحيث يؤدي عدم توافرها إلى تخليه عن موقفه العلماني. إن كون الشروط الاجتماعية من نوع معين قد يشكل رديفاً لموقفه الفلسفي وليس بديلاً له. إن ما يعطي موقفه العلماني صلابته هو تماماً طابعه الفلسفي، أي كونه موقفاً يقوم على اعتبارات فلسفية. فإن الاعتبارات الفلسفية هي، من بين أنواع الاعتبارات الأخرى الممكنة، الأكثر ثباتاً، لأنها الأقل ارتباطاً بالظروف والحالات وعالم الوقائع، بعامة.

على أن المسألة لا تقف عند هذا الحد. فإن الأنواع الأخرى الممكنة من الاعتبارات التي يمكن لواحدنا أن يسوقها دفاعاً عن موقفه العلماني هي، في الواقع،

اعتبارات لا يمكن أن يكون لها وزنها وقيمتها إذا لم تخضع لاعتبارات فلسفية. فحتى تتوضح هذه المسألة أكثر، لنقسم أنواع الاعتبارات التي تقع خارج دائرة الاعتبارات الفلسفية والتي يمكن اللجوء إليها في سياق الدفاع عن الموقف العلماني إلى قسمين رئيسين: قسم يشتمل على اعتبارات من نوع واقعي وقسم يشتمل على اعتبارات من نوع ديني. إن القسم الأول هو من نوع الاعتبارات السوسيولوجية أو التاريخية أو السيكولوجية أو يمزج بين هذه جميعها. وقد نضيف أيضاً إلى قائمة الاعتبارات الواقعية الاعتبارات السياسية. أما القسم الثاني فإنه ينحصر في الاعتبارات التي تتعلق بما له دور في الكشف عن المقاصد الإلَهية.

لنأخذ النوع الأول من الاعتبارات ولنحاول أن نبين، باختصار لماذا يبقى بدون قيمة أو وزن ما لم يخضع لاعتبارات فلسفية. لنبدأ بالاعتبارات السوسيولوجية. إن اعتبارات كهذه تتلخص في اللجوء إلى النتائج الاجتماعية المترتبة على قيام دولة دينية، وخصوصاً في مجتمع متعدد الأديان. فقد نجد، مثلاً، أسباباً وجيهة للاعتقاد أن قيام دولة دينية في مجتمع من النوع الأخير أمر يتعارض مع تحقيق هذا المجتمع لوحدته الاجتماعية. ليس الأمر الذي يعنينا الآن متعلقاً بما إذا كان اعتقاد كهذا مسوغاً أو معقولاً بأي معنى من المعاني. إن ما يعنينا، بالأحرى، هو ما إذا كان يمكن الوقوف عند حد هذا الاعتقاد، على افتراض أنه اعتقاد صادق، في تسويغنا لرفض الدولة الدينية وتبني موقف علماني. وما هو واضح لي هو أن الوقوف عند هذا الاعتقاد يُبقي عملية تسويغ الموقف العلماني ناقصة إلى حد كبير. فإن الوحدة الاجتماعية ليست غاية في ذاتها. إنها، في أفضل حال، ذات قيمة وسيلية. ولذلك، فما نحتاج إليه هنا هو فلسفة اجتماعية معينة ينبثق عنها مفهوم معين للمجتمع الفاضل تكون الوحدة الاجتماعية بين العناصر الأساسية المكونة له. وفي هذه الحالة، ما سيشكل الاعتبار النهائي لتبني الموقف العلماني ليس الوحدة الاجتماعية، بما هي، بل الوحدة الاجتماعية من حيث كونها شيئاً يقتضيه مفهومنا للمجتمع الفاضل. وهكذا ترتبط عملية تسويغ الموقف العلماني، بالضرورة، بفلسفة اجتماعية معينة.

إذا أخذنا الآن الاعتبارات التاريخية لتسويغ العلمانية، فلن نجد أنها تختلف عن الاعتبارات السوسيولوجية لجهة ارتباطها بالاعتبارات الفلسفية. فإن الاعتبارات التي هي من النوع التاريخي ترتد، في هذا السياق، إلى النظر إلى الدولة الدينية على أنها شيء أوجبته في الماضي ظروف تاريخية معينة، ولم تعد ثمة حاجة لها لأن الظروف التاريخية التي نجد أنفسنا في كنفها الآن هي غير التي أوجبت قيامها. غير أن النظر إلى الدولة الدينية على النحو المشار إليه يبقى عديم القيمة ما لم يقم على نظرة

معينة في طبيعة التقدم الإنساني ومعاييره. كذلك، فإنه ليس بمستغن عن نظرة معينة في طبيعة المؤسسات السياسية والاجتماعية والمعايير المطلوبة للمفاضلة بين الأنواع المختلفة لها ومعرفة مدى صلاح نوع منها في ظل ظروف تاريخية واجتماعية معينة. ومن الواضح هنا أن نظرة كالسابقة في طبيعة التقدم الإنساني ومعاييره تأخذ بنا، بالضرورة، في اتجاه فلسفة التاريخ، بينما نظرة كالأخيرة تأخذ بنا، بالضرورة، في اتجاه الفلسفة السياسية والاجتماعية. وهكذا فإننا نجد أن اللجوء إلى اعتبارات تاريخية لتسويغ العلمانية يكتسب قوته وقيمته من كونه يعبر عن نظرة فلسفية معينة في التاريخ والاجتماع والسياسة.

إن اللجوء إلى اعتبارات سيكولوجية لتسويغ العلمانية لا يختلف عن سابقيه بخصوص عدم الاستغناء عن الاعتبارات الفلسفية. ولكن ما الذي يعنيه اللجوء إلى اعتبارات سيكولوجية في هذا السياق؟ إن من يلجأ إلى اعتبارات من هذا النوع سيحاول على الأرجح أن يبين أن الدولة العلمانية أكثر تلاؤماً مع الطبيعة الإنسانية من الدولة الدينية. هنا أيضاً لا يعنينا صدق القضية التي يفترض أن تشكل مقدمة أو أساس التسويغ. فقد توجد سمات للطبيعة البشرية تجعل من الدولة العلمانية أكثر تلاؤماً مع طبيعة الإنسان السيكولوجية من الدولة الدينية، وقد يكون العكس هو الصحيح. وليس مهماً لأغراضنا هنا أيهما صحيح. ما هو مهم لأغراضنا هو ما إذا كان بإمكاننا أن نقف عند الاعتقاد بوجود تعارض بين الدولة الدينية والطبيعة البشرية، على افتراض صحة هذا الاعتقاد، في محاولتنا تسويغ الموقف العلماني. وما يبدو واضحاً لي هو أنه لا يمكننا، هذا إذا أردنا لتسويغنا أن يكون ناجحاً، أن نقف عند الاعتقاد المشار إليه. فإنه لا مهرب هنا من أن نواجه بالسؤال: لماذا ينبغي أن يكون النظام السياسي الذي نقيمه منسجماً مع الطبيعة الإنسانية؟ هل هذا سؤال مغلق بالمعنى الذي قصده جي. أي. مور؟[٢٦] طبعاً لا. فليس أمراً صادقاً بالتعريف أن ما لا يتعارض مع الطبيعة الإنسانية هو أمر حسن أو مرغوب فيه أو لازم من الوجهة المعيارية. من هنا يتضح أن السؤال المطروح ليس سؤالاً مغلقاً، وبالتالي أن هناك حاجة إلى الذهاب إلى أبعد من الطبيعة الإنسانية في عملية التسويغ. فإن ما هو مطلوب هنا لإتمام عملية التسويغ هو مبدأ معياري عام يتبين على أساسه أن الانحراف عن الطبيعة الإنسانية أو عن سمات معينة لها أمر غير مستحسن أو أن عدم الانحراف عنها أمر لازم معيارياً. غير أن المبدأ المعياري المعني، كائناً ما كان، مثله مثل المبادىء الأخرى التي من نوعه، يجد أساسه التسويغي، على افتراض أنه مسوغ، في اعتبارات فلسفية من نوع أو آخر. وهكذا يتضح ما بدا لنا للوهلة الأولى أنه تسويغ للعلمانية بواسطة اللجوء إلى اعتبارات تتعلق بالطبيعة البشرية إنْ هو إلا تسويغ بواسطة اللجوء إلى اعتبارات فلسفية في

المقام الأول. وما اللجوء إلى الطبيعة البشرية أو سمات لها، في هذا السياق، سوى وسيلة لايجاد حلقة وصل منطقية بين الاعتبارات الفلسفية والنتيجة المتوخاة.

إن الشيء نفسه ينطبق على اللجوء إلى الاعتبارات السياسية لتسويغ العلمانية. فقد يجد واحدنا أن هناك سمات معينة للنظام السياسي، في ظل الدولة العلمانية، لا يمكن أن تكون لهذا النظام في ظل الدولة الدينية. فقد تكون لدى هذا الشخص قناعة، مثلاً، أن النظام السياسي، في ظل الدولة الدينية، لا يمكن أن يكون ديمقراطياً أو لا يمكن أن يكون إلا كليانياً. وقد يكون هذا هو الأساس الذي يقيم عليه رفضه للدولة الدينية وتبنيه لموقف علماني، وهو، لا شك، أساس سياسي. ولكن لا يبدو أنه يمكن لهذا الأساس السياسي أن يشكل نهاية المطاف في عملية التسويغ. فإن الديمقراطية، كنظام سياسي، ليست غاية في ذاتها. ولذلك فإن من يرفض الدولة الدينية على أساس أنها تتنافى مع الديمقراطية مدعو لأن يبين لنا ما الذي يعطي الديمقراطية تلك القيمة التي تجعل من عدم قيام الدولة الدينية على أساس ديمقراطي أمراً حاسماً في رفضنا للدولة الدينية. ولا شك هنا أن التصدي للمسألة الأخيرة لا يترك أمامنا أي خيار سوى أن نتجاوز الاعتبارات السياسية الخالصة وأن نلجأ إلى اعتبارات معيارية. هنا، كما في الحالة السابقة التي تتعلق باللجوء إلى اعتبارات سيكولوجية، توجد حاجة لمبدأ معياري عام نتمكن من أن نبين على أساسه لماذا سمات معينة للنظام الديمقراطي (ككونه، مثلاً، نظاماً يؤمن ويضمن حريات من نوع معين للجميع) تجعل أمراً لازماً من الوجهة المعيارية، تفضيل هذا النظام على سواه. ولكن المبدأ المعياري الذي يمكن أن نسوقه هنا كدليل على صحة الموقف الرافض للدولة الدينية، بما هي دولة فاقدة للأساس الديمقراطي، هو، بدوره، محتاج إلى أساس تسويغي مستقل عنه. وأين، خارج الفلسفة، يمكن أن نجد هذا الأساس التسويغي؟

إذا انتقلنا الآن إلى النوع الثاني من الأسباب التي يمكن اللجوء إليها لتسويغ الموقف العلماني (أي النوع الديني)، فإننا سنجد أن الصورة لن تختلف عما وجدنا أنه ينطبق على النوع الأول. فإننا هنا أيضاً لا يمكننا الاستغناء عن الاعتبارات الفلسفية.

حتى نعالج المسألة الأخيرة بصورة فعالة، لنحاول في البداية أن نفهم ما الذي يمكن أن يعنيه كلامنا على الأسباب الدينية في هذا السياق. إن الكلام على الأسباب الدينية هنا يعني، على وجه التحديد، كلامنا على نصوص دينية معينة نفهم منها شيئاً محدداً عن المقاصد الإلٓهية. فإن الذين أصروا، مثلاً، على ضرورة الفصل بين

الروحي والزمني في المسيحية إنما لجأوا إلى قول المسيح «ما لقيصر لقيصر وما لله لله» وفهموا منه أنه حض للمؤمن على ترك الأمور السياسية والدنيوية، بعامة، إلى السلطة الزمنية وحدها. وإننا نجد أيضاً بين مفكرينا المسلمين الذين لا يقبلون مقولة أن الإسلام دين ودولة من يحاول اللجوء إلى اعتبارات مماثلة لتسويغ اعتقادهم بضرورة الفصل بين الروحي والزمني في الإسلام(٢٧). وما يعنيه اللجوء إلى اعتبارات كهذه، في حالة هؤلاء المفكرين، هو اللجوء إلى القرآن أو السنة أو الاثنين معاً. وغرضهم هو ايجاد نصوص دينية ما يمكن تأويلها على أنها تقضي بضرورة الفصل بين الروحي والزمني أو بين الديني والدنيوي. وإذا لم يوفق هؤلاء في ايجاد نصوص كهذه فعندها نراهم يكتفون بمحاولة البرهنة على عدم وجود نصوص لا في القرآن ولا السنة تأمرنا بصراحة وبشكل لا التباس فيه بعدم الفصل بين الروحي والزمني أو بين الديني والدنيوي. ولكن حتى هنا فإن المسألة هي مسألة لجوء إلى نصوص معينة وتأويلها على نحو معين. فإن هؤلاء المفكرين، عندما يتخذون موقفاً كالذي يقضي بنفي وجود نصوص كالمشار إليها، إنما يحاولون الرد على الذين يتخذون موقفاً معاكساً لموقفهم. وهذا يعني، لا شك، أنهم معنيون، في المقام الأول، بأن يبينوا أن النصوص التي يلجأ إليها أصحاب الموقف المعاكس لتسويغ عدم الفصل بين الروحي والزمني في الإسلام هي نصوص ينبغي تأويلها على نحو مغاير.

على أن اللجوء إلى نصوص دينية، كائنة ما كانت، هو، في نهاية التحليل، لجوء إلى سلطة دينية ما، إما سلطة الله نفسه أو سلطة نبي من الأنبياء أو سلطة علماء الدين أو الفقهاء. ولكن من الواضح أن اللجوء إلى سلطة الله بصورة مباشرة غير ممكن إلا للذين يقعون داخل دائرة الوحي (الأنبياء). إذن، ما هو ممكن لنا نحن الذين نقع خارج هذه الدائرة هو فقط اللجوء إلى سلطة الأنبياء أو علماء الدين أو الفقهاء. غير أن ما نلجأ إليه في هذه الحالة ليس نهائياً من الوجهة الأبستمولوجية والدليل الواضع على ذلك أن السلطة التي نلجأ إليها قد تتعارض مع سلطة أخرى من نوعها؛ وعلينا، بالتالي، أن نلجأ إلى اعتبارات مستقلة عن السلطتين لمعرفة الموقف المناسب الذي ينبغي اتخاذه من كل منهما(٢٨). لاحظ، مثلاً، أن المسلم، عندما يواجه بتعارض بين ما جاء في القرآن وما جاء في التوراة أو الإنجيل، يحاول تفسير هذا التعارض على أساس أن التوراة أو الإنجيل عبث بهما فحرفت بعض نصوصهما. ولكن حتى لا يقع في دور (المسلم طبعاً يقع في دور عندما يسوغ ادعاءه بأن التوراة أو الإنجيل محرفان على أساس ما جاء في القرآن نفسه، فيصادر على المطلوب بشكل واضح) فإن عليه أن يلجأ إلى أدلة مستقلة عن السلطة الدينية التي يقوم عليها ادعاؤه أن التوراة أو الإنجيل محرفان. والأدلة المطلوبة هنا هي من النوع التاريخي. قد نجد

حالات تكون الأدلة المستقلة المطلوبة فيها من نوع آخر، وما هو مهم لأغراضنا هنا ليس نوع الأدلة، بل كون السلطة التي نلجأ إليها لا يمكن اعتبارها مطلقة، أي نهائية، على المستوى الأبستمولوجي. فإن سلطة العقل تبقى فوقها، وسلطة العقل هنا قد تكون سلطة العقل العلمي، إنما هي في المقام الأول سلطة العقل الفلسفي.

حتى يتوضح لماذا الاعتبارات الفلسفية تظل الاعتبارات الأكثر أساسية، ينبغي أن نلاحظ أن الحسم، في حالات من النوع الذي أشرنا إليه، بخصوص أي نصوص طالها التحريف وأيها لم يطله، ليس ولا يمكن أن يكون حسماً بخصوص أيها يعبر عن مقاصد إلّهية. فلا يكفي لغرض الحسم في المسألة الأخيرة أن نعرف أن كلاماً ما جاء فعلاً على لسان شخص يدعي النبوة (أي أنه ليس محرفاً أو منحولاً) حتى نستنتج أنه كلام الله فعلاً. فلا توجد علاقة منطقية هنا بين ادعاء شخص نزول الوحي عليه ونزوله فعلاً عليه. فلا شك بإمكان وجود أنبياء كذبة (أي يدعون النبوة زوراً). والمعيار المطلوب للتمييز بين من يدعي النبوة زوراً ومن يدعيها بحق ليس طبعاً معياراً علمياً ولا حتى معياراً دينياً. فإن كان ثمة معيار كهذا، فالفلسفة هي وسيلتنا الوحيدة للوصول إليه[٢٩].

إن كون المعيار المطلوب هنا ليس معياراً دينياً تحتمه الاعتبارات الآتية. فلو افترضنا على سبيل الجدل أنه معيار ديني، فإن أمامنا بديلين: إما هو معيار خاص بدين من الأديان أو معيار مشترك بين الأديان. البديل الأول، لا شك، يوقعنا في دور، وهذا سبب كافٍ لرفضه. فإذا كان ادعاء س النبوة مستمداً من الدين الذي يقوم على نبوة س المزعومة، إذن فإن هذا المعيار متضمن، بالضرورة، في هذا الادعاء بالذات، ولذلك فإذا كان ادعاء س النبوة هو موضع تساؤل، إذن لا شك في أن الشيء نفسه ينطبق على المعيار المعني. وهكذا يتضح أن اللجوء إلى هذا المعيار لإزالة شكوكنا حول نبوة س ما هو إلا دور. والبديل الثاني، وإن كان يتفوق على سابقه في أنه لا يوقعنا في دور، مرفوض لأسباب أخرى. فإن افتراض وجود معيار كهذا هو بمثابة افتراضنا عدم إمكان حصول تعارض بين الأديان. غير أن الافتراض الأخير مخالف للعقل، لا شك.

لتوضيح ما نقوله هنا، ينبغي أن نبين أولاً ما هو المقصود بكلامنا على وجود تعارض بين الأديان لننطلق من ثم إلى أن نبين لماذا وجود تعارض كهذا لا يسمح بافتراض وجود معيار بيديني (Inter-Religious) للنبوة. وإذا ركزنا الآن على الشق الأول، فإن المسألة التي لها أهمية لنا هنا هي المسألة المتعلقة بوجود، أو، على الأقل، بإمكان وجود حالات خلاف بين الأديان لا تجد تفسيرها في وجود تحريف في

النصوص الدينية لأي منها ولا في وجود خطأ في تأويل النصوص الدينية ذات العلاقة. بمعنى آخر، إننا نفترض هنا الإمكان المنطقي، على الأقل، لوجود حالات يتعارض فيها ما يبدو أنه أوحي به لرسول من الرسل مع ما يبدو أنه أوحي به لرسول آخر وأن هذا التعارض مباشر وليس نتيجة تأويل أو اجتهاد أو عمليات قياسية أو استدلالية من أي نوع ولا نتيجة تحريف في الكلام الذي يفترض أن يكون نزل عليهما عن طريق الوحي. إننا، في حالات كهذه، نواجه بخلافات جوهرية بين الأديان.

والسؤال الذي يواجهنا الآن هو السؤال التالي: لماذا إمكان وجود خلافات جوهرية بين الأديان يتعارض مع وجود معيار بيديني للنبوة؟ والجواب عن ذلك بسيط. فلو كان هناك معيار بيديني كهذا، إذن لما كان بإمكاننا أن نبين، انطلاقاً من هذا المعيار، أن بين مؤسسي الديانات (الأنبياء أو الرسل) من لا يحق له أن يدعي النبوة. ما نفترضه هنا هو أنه لا دين ناف لذاته. ولو افترضنا الآن أنه بناء على معيار ينطوي عليه دين من الأديان تبين لنا أن مؤسس هذا الدين لا يحق له أن يدعي النبوة، فإن هذا يكون كافياً لاستنتاجنا أن هذا الدين ناف لذاته. وهذا، لا شك، يتعارض مع افتراضنا السابق. إذن، على افتراض أنه لا دين ناف لذاته، فإنه لا يمكن، انطلاقاً من معيار ينطوي عليه دين من الأديان، أن نبين أن مؤسس هذا الدين لا يمتلك صفة النبوة. وإذا عدنا الآن إلى افتراضنا الأول الذي يكون معيار النبوة بمقتضاه مشتركاً بين الأديان كلها، إذن لا يمكننا، في ضوء استنتاجنا السابق، إلا أن نعترف بنبوة كل الذين يدعون النبوة من مؤسسي الديانات. فما دام معيار النبوة، في هذه الحالة، لا يخص ديناً بعينه، بل مشتركاً بين الأديان كلها، إذن، لأن لا دين ناف لذاته، فإن تطبيق هذا المعيار، في أية حالة من الحالات التي تخص أي دين من الأديان، هو ضمان مطلق لصحة ادعاء مؤسس هذا الدين النبوة.

من السهل الآن أن ننطلق من النتيجة الأخيرة إلى نتيجة ثانية، ألا وهي أنه لا يمكن أن توجد خلافات جوهرية بين الأديان. فخلافات كالأخيرة، كما رأينا، تفترض تعارضاً مباشراً بين أقوال أنبياء مختلفين. غير أن هذا التعارض غير ممكن في ظل النتيجة السابقة التي انتهينا إليها في الفقرة السابقة. فإذا كان لا يمكننا التمييز بين ادعاء مؤسسي دين من الأديان النبوة وامتلاكه إياها بالفعل، إذن، فلأنهم جميعاً يستقون من المصدر نفسه، يصبح أمراً ممتنعاً، من حيث المبدأ، أن تتعارض أقوال أي منهم مع أقوال الآخر. وهكذا يتضح كيف يقودنا افتراضنا وجود خلافات جوهرية بين الأديان إلى النتيجة القائلة إنه لا يمكن أن يكون معيار النبوة بيدينياً. ولكن بما أننا أثبتنا سابقاً أنه لا يمكن لهذا المعيار أن يكون خاصاً بدين من الأديان دون الأديان

الأخرى لا يعود ثمة مفر لنا من أن نستنتج أنه إن وجد ثمة معيار كهذا فإنه ينبغي أن يكون مستقلاً عن الدين، أي دين. ولكن ما عساها تكون وسيلتنا إليه، إن وجد، غير الفلسفة؟

إن حاجتنا إلى الفلسفة أو الاعتبارات الفلسفية لا تقف عند هذا الحد، فحتى بعد وصولنا إلى نتيجة بخصوص من يدعي النبوة بحق ومن يدعيها زوراً فإننا بحاجة لأن نعرف كيف ينبغي أن نفهم معطيات الوحي. فإن النصوص الدينية التي يفترض أن تجعلنا على بينة من المقاصد الإلّهية هي بمثابة قواعد تأمرنا بالقيام بنوع معين من الأفعال أو تنهانا عن القيام به. إننا نتكلم هنا على قواعد مثل «ما لقيصر لقيصر وما لله لله»، و«لا تزن» و«لا تسرق»، أو قواعد تتعلق بالحدود مثل التي تقضي بقطع يد السارق أو جلد الزانية. في محاولتنا فهم كيفية تأويل قواعد من هذا النوع، علينا أن نعرف أولاً ما هي طبيعة قواعد من هذا النوع. والمعرفة المطلوبة هنا هي شأن فلسفي لا شأن ديني. فأن أقول، مثلاً، إن قواعد من هذا النوع هي ذات طبيعة مفتوحة، كما أود أن أقول أنا عن هذه القواعد، هو أن أقول شيئاً يمكن قبوله أو رفضه على أساس اعتبارات فلسفية وليس دينية. فالسؤال الآن ليس عن المقاصد الإلّهية، لأن الطبيعة المنطقية لأي شيء من الأشياء لا تتوقف، كما سيتضح معنا فيما بعد، على المقاصد الإلّهية. فإن كون قواعد كالتي نتكلم عليها ذات طبيعة مفتوحة هو أمر يتعلق بكونها تندرج، بالضرورة المنطقية، تحت قواعد أوسع منها وتستمد صحتها من هذه القواعد الأوسع.

قد نواجه هنا الاعتراض القائل إن كل ما نحتاج إليه هنا لمعرفة طبيعة القواعد المعنية هو أن نعرف ما إذا كان بإمكاننا القطع بثبوت النصوص الدينية التي تعبر عن هذه القواعد. فإذا كان بإمكاننا أن نقطع بثبوتها، إذن ينبغي أن تكون مطلقة، لأن مصدرها مطلق[٣٠]. المسألة الأساسية، إذن، بناء على هذا الاعتراض، هي ما إذا كان بالإمكان القطع بثبوت النصوص الدينية، وهي ليست مسألة فلسفية.

سنعالج موقفاً كالأخير بالتفصيل في فصل لاحق[٣١]، وسنكتفي الآن بالقول إن طبيعة قاعدة أمر لا يتعلق بمصدرها بل بسماتها الكامنة التي تحدد كونها قاعدة من نوع معين وليس من نوع آخر. ولذلك إذا كانت، بحكم طبيعتها، غير مطلقة، لا يمكن حتى لكائن كلي القدرة أن يجعلها مطلقة. إن بإمكانه فقط أن يهيء لنا بأنها مطلقة. ولكن إذا فعل ذلك، فإن هذا يكون بمثابة ممارسته الخداع علينا، إذ إنه في، هذه الحالة، سيوهمنا أن ما هو نسبي مطلق. ولكن لا بد من أن نواجه هنا بهذا السؤال: هل يمكن لهذا الكائن أن يمارس الخداع؟ هل تسمح طبيعته بذلك؟ لا شك أن

معالجة سؤال كالأخير تقتضي منا، أولاً، أن نفهم ما هي طبيعة هذا الكائن. وهنا نجد أنفسنا مواجهين مرة أخرى بسؤال فلسفي لا ديني. فإن لجوءنا إلى نصوص دينية معينة تصف طبيعته لا ينفعنا كثيراً، لأن هذه النصوص، لا شك، تحتاج لأن تؤول. والفلسفة عنصر هام جداً في عملية التأويل هذه، كما سيتضح معنا في فصول لاحقة.

رأينا فيما سبق أن اللجوء إلى أسباب من النوع السوسيولوجي ـ التاريخي أو النفسي أو السياسي أو الديني لتسويغ الموقف العلماني لا يجوز أن يشكل نهاية المطاف في عملية التسويغ هذه. وقد حاولنا أن نبين أن تجاوزنا للأسباب التي هي من النوع الأخير لا بد أن يذهب بنا في اتجاه أسباب من النوع الفلسفي. إن الوقوف عند أسباب من النوع السابق، كما ذكرنا، هو بمثابة تبن لما أسميناه بـ«**العلمانية اللينة**»، فمن يقول، مثلاً، بضرورة بناء دولة علمانية لا لسبب أبعد من كون تحقيق الوحدة الاجتماعية مضموناً بصورة أفضل في ظل الدولة العلمانية إنما يجعل تبنيه الموقف العلماني مرهوناً بصورة نهائية بكون العلمنة ذات نتائج سوسيولوجية من نوع معين. وكأني به يقول: إذا كانت علمنة الدولة تقود إلى النتائج السوسيولوجية المتوقعة، إذن أنا مع العلمانية، وإلا فإني رافضها. والذي يلجأ إلى الاعتبارات التاريخية لتسويغ موقفه العلماني على أنها نهائية إنما يلتزم ضمنياً بعدم تبني موقف علماني إذا تبين له أن الشروط التاريخية الحاضرة ليست، كما اعتقد، غير مناسبة لإقامة دولة دينية. وتبني واحدنا الموقف العلماني فقط على أساس أن إقامة دولة دينية تتعارض مع الطبيعة البشرية، أو فقط على أساس أن الدولة الدينية لا يمكن أن تكون ذات طبيعة ديمقراطية، هو بمثابة عدم التزامه بالموقف العلماني في حالة اكتشافه أن الدولة الدينية لا تتعارض مع الطبيعة البشرية، أو أنها يمكن أن تتخذ طابعاً ديمقراطياً.

إن اللجوء إلى أسباب دينية كمسوغات أخيرة للموقف العلماني لا يختلف عن اللجوء إلى أسباب من النوع الواقعي لجهة كونه، في أفضل حال، لا يولد سوى علمانية لينة. فاللجوء إلى أسباب دينية يعني، في بعض الحالات، اللجوء إلى نصوص دينية معينة نفهم منها شيئاً معيناً، كأن نفهم من قول المسيح «ما لقيصر لقيصر وما لله لله» حضاً لنا على ضرورة الفصل بين الروحي والزمني. أو قد يعني، في حالات أخرى اللجوء إلى واقعة أن لا نصوص دينية تنطوي على أمر المؤمن بالربط بين الروحي والزمني[٣٢]. إن غياب هكذا نصوص، في اعتقاد بعضهم، يعني أن الله ترك لنا الحرية في أن نختار النظام السياسي الذي نرتئيه. إذن، فالمسألة الأساسية في الحالات السابقة والأخيرة هي ما إذا كان ثمة نصوص دينية يفهم منها أن الله يحضنا على الفصل أو عدم الفصل بين الروحي والزمني. ولذلك فإن من يبني موقفه العلماني

على الاعتبارات الدينية بصفتها نهائية إنما يلتزم بصورة مضمرة بنبذ موقفه العلماني في حال اكتشافه لنص ديني يمكن أن يؤول على أنه يحض المؤمن على ضرورة الربط بين الروحي والزمني[٣٣].

ينبغي ألا يفهم القارىء من كلامنا السابق أن اللجوء إلى اعتبارات فلسفية، بالإضافة إلى الاعتبارات التي من النوع الآخر، يقربنا من احتضان العلمانية الصلبة. فما دامت الاعتبارات التي من النوع الآخر هي التي تشكل همزة الوصل الأساسية بين الاعتبارات الفلسفية والنتيجة المتوخاة، فإننا نظل بعيدين عن العلمانية الصلبة. حتى تتوضح هذه المسألة، لنفترض أننا لم نقف عند الاعتبارات السوسيولوجية، في سياق محاولتنا تسويغ الموقف العلماني، وأضفنا إليها اعتبارات فلسفية، فإن عملية التسويغ، في هذه الحالة، ستتخذ الشكل الآتي:

إن الاعتبارات الفلسفية تبين لنا أن تحقيق الوحدة الاجتماعية أمر لازم من الوجهة المعيارية. ولأن إقامة الدولة على أساس ديني في مجتمع متعدد الطوائف تتعارض مع تحقيق وحدته الاجتماعية، إذن إقامة الدولة على أساس ديني في هذا المجتمع أمر غير مسوغ معيارياً.

إن إضافة الاعتبارات الفلسفية في الحالة الأخيرة لا يبطل، كما هو واضح، كون تبني الموقف العلماني (أو نبذ الموقف المضاد) منوطاً بافتراض وجود علاقة بين اقامة الدولة على أساس ديني وتصديع الوحدة الاجتماعية. فإن الاعتبارات الفلسفية هنا لا تحل محل الاعتبارات السوسيولوجية، بل إن الأخيرة ضرورية في عملية التسويغ لأنها تشكل الحلقة الأساسية التي تصل اعتباراتنا الفلسفية بالنتيجة المتوخاة. ولكن العلاقة بين إقامة دولة دينية وتصديع الوحدة الاجتماعية، على افتراض وجود علاقة كهذه، هي، في أفضل حال، علاقة جائزة أو ممكنة لا علاقة ضرورية. وما دام الموقف العلماني، في هذه الحالة، ما زال منوطاً بافتراض وجود هذه العلاقة، على الرغم من إضافة الاعتبارات الفلسفية، فإنه ليس موقفاً ينم عن علمانية صلبة.

إن هذا يعطينا المفتاح الآن لتحقيق فهم أكبر لما نعنيه بالعلمانية الصلبة. إنها، باختصار، لا تقوم على اعتبارات جائزة أو ممكنة، بل على اعتبارات ضرورية. فالعلماني الصلب لا يمكن أن يشترط، لتبنيه الموقف العلماني، أن تكون علمنة الدولة، مثلاً، عاملاً أساسياً في تحقيق الوحدة الاجتماعية. إنه لا يمكنه أن يقول شيئاً كالآتي: أقبل بالعلمانية فقط لأن الشروط الاجتماعية والتاريخية هي كذا وكذا، أو فقط لأن هناك نصوصاً دينية تقول كذا وكذا. فمن يقول شيئاً كهذا فإنما يقول إنه لو كانت الشروط الاجتماعية والتاريخية من نوع آخر، أو لو كانت هناك نصوص دينية

تقول شيئاً مغايراً، لما تبنيت العلمانية. هذا لا يعني مطلقاً أن العلماني الصلب لا يعترف أنه قد توجد شروط اجتماعية وتاريخية تجعل لا مفر من ارتباط الدين بالسياسة أو تفسر إقامة الدولة على أساس ديني، إلا أن الاعتراف بهذا شيء وربط موقفه العلماني بالشروط الاجتماعية والتاريخية شيء آخر تماماً. إن اعترافه به هو كاعتراف ماركس، مثلاً، أن هناك ظروفاً اجتماعية وتاريخية معينة أوجبت الأخذ بنظام العبودية وجعلت من هذا النظام مرحلة هامة في سيرورة التقدم البشري. على أن اعتراف ماركس هذا لا يعني أنه لا يرفض العبودية من حيث المبدأ. وأن يرفض هذا النظام من حيث المبدأ هو أن يرفضه، مثلاً، لأسباب أخلاقية وأن يقبحه على أساس أنه نظام من نوع معين وأن يرى إلى الفوائد التي قد تكون عادت على البشر من جراء الأخذ به بوصفها نابعة من ظروف البشر، وليس من طبيعة هذا النظام.

إن العلماني الصلب قد ينظر إلى الدولة الدينية نظرة كارل ماركس للعبودية. إنه قد يجد مبررات تاريخية لنشوئها ومع ذلك يرفضها من حيث المبدأ. إنه سيصر على أن الدولة الدينية، **بحكم طبيعتها والافتراضات النظرية التي يقوم عليها تبنيها،** مرفوضة، وإن كانت الظروف الموضوعية أحياناً تجعل وجودها محتوماً وحتى ذا فوائد معينة في بعض الحالات[٣٤]. بمعنى آخر، إنه لا ينكر أن وجود الدولة الدينية له ما يفسره تاريخياً، ولكنه لا يخلط بين التفسير والتسويغ المعياري. كذلك فهو لا يخلط بين القول بوجود **علاقة تاريخية** بين الدين والدولة والقول بوجود علاقة مفهومية، ضرورية بينهما. فإن وجود عوامل تاريخية أو اجتماعية تفسر ظهور الدولة الدينية لا هو يعني وجوبها معيارياً ولا هو يعني أن العلاقة بين الروحي والزمني، بين الدين والسياسة، هي علاقة تفرضها الطبيعة المنطقية لكل منهما[٣٥].

ولكن ما الذي يعنيه على وجه التحديد رفض الدولة الدينية من حيث المبدأ؟ وضحنا حتى الآن ما لا يعنيه هذا الرفض، وقد وجدنا أنه لا يعني أن الأسباب التاريخية أو الاجتماعية أو السيكولوجية أو السياسية أو حتى الدينية هي الأساس أو جزء من الأساس الذي يقوم عليه هذا الرفض. والآن علينا أن نبين ما الذي يعنيه، وليس ما الذي لا يعنيه هذا الرفض، أي نوع الاعتبارات التي يقوم عليها. لقد صار واضحاً لدينا مما سبق أن هذه الاعتبارات هي من النوع الفلسفي. على أن من الضروري أن نخصص أكثر، فنقول إنها اعتبارات من النوع المفهومي ومن النوع الأبستمولوجي.

لنبدأ بالنوع المفهومي. إن العلماني الصلب ينطلق، في رفضه للدولة الدينية، من موقف معين من طبيعة الدين وطبيعة القيم وطبيعة الله وطبيعة الإنسان. وهذا

الموقف يقوم على اعتبارات مفهومية في المقام الأول، أي اعتبارات نابعة من النتائج التي يوصلنا إليها تحليلنا الفلسفي لمفهومات معينة كمفهوم الدين ومفهوم القيم ومفهوم الألوهية ومفهوم الإنسان. إن الغرض من تحليل مفهومات كهذه، في هذا السياق، هو الكشف عن الماهية، أو المكونات المنطقية الرئيسية، لكل مفهوم منها بغية الوصول إلى شيء أبعد من ذلك، أي إلى تسليط الضوء على طبيعة العلاقات التي قد توجد فيما بين هذه المفهومات وما الذي يترتب على هذه العلاقات، إن وجدت، من نتائج.

إن الأسباب الفلسفية التي قد يلجأ إليها العلماني الصلب لا تقف، كما رأينا، عند الأسباب المفهومية، بل تتخطى ذلك إلى الأسباب الأبستمولوجية. فإن المسألة الجوهرية للعلماني الصلب هي المسألة المتعلقة بما إذا كانت معرفة الإنسان لكيفية تنظيم شؤون حياته على المستوى السياسي ـ الإداري ـ الاقتصادي ـ القانوني تجد أو لا تجد أساسها الأخير في المعرفة الدينية، على افتراض إمكان وجود معرفة كالأخيرة. وبما أن مكوناً أساسياً للمعرفة السابقة (المعرفة العملية)، كما سيتضح معنا فيما بعد، هو المكون المعياري، إذن يصير من الضروري معالجة السؤال: هل تجد المعرفة المعيارية أساسها الأخير في المعرفة الدينية؟ إن طرح السؤال الأخير هو بمثابة طرح للسؤال: هل للمعرفة الدينية أسبقية منطقية على معرفة القيم؟ وإذا أخذنا في الحسبان أن الماهية العقدية لدين كالإسلام تتضمن، كما سنوضح فيما بعد، الاعتقاد بوجود خالق واحد أحد لكل شيء، خالق صمد وواجب الوجود وكلي العلم وكلي القدرة... الخ، إذن فإن السؤال يتحول إلى سؤال حول ما إذا كان الاعتقاد الأخير ذا أسبقية ابستمولوجية، وبالتالي منطقية، على المعرفة المعيارية (معرفة القيم). إن المسألة الأساسية هنا للعلماني الصلب هي ما إذا كان الإنسان عاجزاً بحكم طبيعته أو بحكم طبيعة القيم عن أن يصل إلى معرفة معيارية، بدون توجيه إلَهي، أم أن الإنسان قادر من حيث المبدأ على الوصول إلى معرفة كهذه بمفرده. من الواضح من طريقة صياغتنا للمسألة الأخيرة كيف أن معالجتها تفترض معرفتنا، عن طريق اللجوء إلى اعتبارات مفهومية، ليس فقط للماهية العقدية لدين كالإسلام وطبيعة الألوهية، بل وأيضاً معرفتنا لطبيعة القيم والإنسان. هنا نجد، إذن، ترابطاً وتشابكاً بين ما هو مفهومي وما هو أبستمولوجي[٣٦].

إن هناك قضايا كثيرة ذات طابع فلسفي، ابستمولوجية وغير أبستمولوجية، تتفرع عن السؤال الأبستمولوجي الأساس الذي يتصدى له العلماني الصلب. وسنعمد إلى معالجة أهم هذه القضايا في الفصول اللاحقة لهذا الكتاب. إلا أن ما نريد أن

نوضحه الآن، في ضوء ما تقدم، أن العلمانية الصلبة تعني أمرين أساسيين. إنها تعني، أولاً، أن العلاقة بين الروحي والزمني، بين الدين والسياسة، لا يمكن أن تكون أكثر من علاقة موضوعية، أي علاقة تفرضها ظروف تاريخية معينة. إن علاقة كهذه، إذن، لا يمكن أن تنبع من الماهية العقدية للدين، أي أن محاولة الربط، مفهومياً، بين الدين والدولة لا يمكن إلا أن تنتهي في جعل المنظومة الاعتقادية للدين المعني منظومة غير متماسكة مفهومياً. إن هذه تشكل الأطروحة المفهومية (Concep-tual Thesis) لهذا الكتاب، لأنها تقوم على اعتبارات مفهومية. فإنها، كما سيتضح معنا من خلال تناولنا للقضايا الأساسية المرتبطة بها، تقوم على تدبرنا، تحليلياً، على النحو المناسب، لمفهومات مثل مفهوم الدين ومفهوم الألوهية ومفهوم القيم وغير ذلك من المفهومات ذات العلاقة بالقضايا المعنية.

والعلمانية الصلبة تعني، ثانياً، أن المعرفة العملية (أي المعرفة المطلوبة لتنظيم شؤون المجتمع السياسية والإدارية والاقتصادية والقانونية) لا تجد ولا يمكن أن تجد أساسها الأخير في المعرفة الدينية. وهذه تشكل الأطروحة الأبستمولوجية لهذا الكتاب. إننا سنفترض طبعاً لأغراض هذا الكتاب أن مفهوم المعرفة الدينية ومفهوم المعرفة العملية مفهومان ممكنان (أي قابلين للتطبيق). على أن الأمر قد يكون خلاف ذلك تماماً بالنسبة لأي من هذين المفهومين أو لكليهما. ولو كان الأمر خلاف ذلك، لما كان ثمة معنى للأسئلة الأبستمولوجية التي نطرحها في هذا السياق. ولكن المناهضين للعلمانية، كما سيتضح من خلال فصول هذا الكتاب، يفترضون إمكان هذين النوعين من المعرفة بصورة مضمرة إذ إنهم يفترضون، فيما يفترضون، أن الإنسان عاجز، بدون توجيه إلٰهي، عن أن يعرف كيف ينظم ويتدبر شؤون دنياه. ولذلك فإننا نجاري هؤلاء في افتراضهم إمكان النوعين المعنيين من المعرفة، ولكن غرضنا هو أن نبين، بعكس ما يفترضونه بخصوص العلاقة بين المعرفة الدينية والمعرفة العملية، أن الأخيرة لا يمكن أن تجد أساسها الأخير في السابقة.

إن الأطروحتين اللتين تقوم عليهما العلمانية الصلبة لا تتضمنان، لا منفردتين ولا مجتمعتين، موقفاً إلحادياً. فالأطروحة المفهومية، مثلاً، تقول بعدم إمكان الربط على نحو ضروري بين الماهية العقدية لدين سماوي كالإسلام والشؤون الدنيوية أو السياسية. ولكن ما يعنيه هذا، على وجه التحديد، هو أن الاعتقادات الأساسية لهذا الدين بما في ذلك الاعتقاد بوجود خالق واحد أحد هو الله لا تشكل ولا يمكن أن تشكل أساساً لاشتقاق أية نتائج بخصوص طبيعة النظام السياسي الذي ينبغي أن ننشئه. ومن الواضح هنا أن القول الأخير لا هو يثبت ولا هو ينفي صحة الاعتقادات

الأساسية المعنية. إنه نفي للقضية الشرطية المتصلة: إذا كانت الاعتقادات الأساسية للدين المعني صادقة، إذن فإن النظام السياسي الذي ينبغي أن ننشئه ينبغي أن تكون له السمات كذا وكذا. ولكن نفي القضية الأخيرة، كما يعرف أي دارس مبتدىء للمنطق لا يعني أكثر من أنه قد يصدق المقدم (Antecedant) دون أن يصدق التالي (Consequent). وليس في هذا طبعاً لا نفي ولا إثبات للمقدم. وهكذا يتضح أن صدق الأطروحة المفهومية لا يستوجب نفي صدق الاعتقاد بوجود الله.

إن الشيء نفسه ينطبق على افتراضنا صدق الأطروحة الأبستمولوجية. فإن هذه الأطروحة تقول إن المعرفة العملية لا تجد أساسها الأخير في المعرفة الدينية. وهذا يعني أنه على افتراض إمكان امتلاكنا لمعرفة دينية، فإن هذه المعرفة لا يمكن أن تكون آخر ما نلجأ إليه في عملية اشتقاقنا لمعرفة عملية. وهذا بدوره يعني أن صدق اعتقاداتنا الدينية الأساسية، بما في ذلك الاعتقاد بوجود الله، ليس ضرورياً لوصولنا إلى معرفة عملية. ولكن من الواضح أنه ليس في هذا نفي لصدق أي اعتقاد من الاعتقادات الدينية المعنية؛ إنه ينفي فقط أن يكون صدقها، منفردة أو مجتمعة، ضرورياً لوصولنا إلى معرفة عملية. من هنا فإن الأطروحة الأبستمولوجية أيضاً لا تستوجب موقفاً إلحادياً.

الفصل الثالث

في طبيعة المعرفة الدينية

من الضروري تنبيه القارىء في بداية تناولنا لطبيعة المعرفة الدينية إلى أن مفهوم المعرفة الدينية الذي يعنينا في هذا السياق هو المفهوم الذي يجد تطبيقه ضمن إطار الديانات التوحيدية وضمن التقليد الإبراهيمي، بخاصة، الذي ينتمي إليه الإسلام. من الأمور الأخرى التي لا بد من تنبيه القارىء إليها أن تناولنا لطبيعة المعرفة الدينية، في هذا الفصل لن يتجاوز تناول الوضع المنطقي (Logical Status) لها. أي مسائل أخرى تتعلق بالجوانب الأبستمولوجية لهذا النوع من المعرفة كالمسألة التي ترتبط بما يشكل الأساس الأخير لها أو المسألة التي ترتبط بما إذا كانت هذه المعرفة استدلالية أو غير استدلالية أو المسألة التي ترتبط بدور الأدلة العقلية في وصولنا إلى معرفة من هذا النوع وبعلاقة الوحي بالعقل، أي مسائل أخرى كالأخيرة لن تعنينا إلا في الفصل العاشر.

وهنا أيضاً لا بد من أن نعود إلى مسألة كنا قد نبهنا إليها في مقدمة هذا الكتاب، ألا وهي المسألة المتعلقة بأننا لن نناقش هنا ولا في الفصل العاشر أو أي مكان آخر من هذا الكتاب أية أسئلة تتعلق بإمكان المعرفة الدينية. فإننا سنفترض على سبيل الجدل أن هذا النوع من المعرفة ممكن على الأقل نظرياً. في الواقع لا نملك، في ضوء أغراض هذا الكتاب، سوى أن نفترض هذا الأمر، مثلما لا نملك، للسبب نفسه، سوى أن نفترض أن المعرفة العملية ممكنة على الأقل نظرياً. فإذا كان السؤال الذي سيتمحور حوله الجزء الأكبر من هذا الكتاب هو السؤال الذي يتعلق بجواز اعتبار المعرفة الدينية الأساس الأخير للمعرفة العملية، إذن لا يعقل، في سياق معالجتنا لهذا السؤال، سوى أن نفترض بصورة مضمرة أن كلاً من النوعين المذكورين من المعرفة ممكن على الأقل نظرياً.

قلنا إن ما سيعنينا في هذا الفصل على وجه الخصوص هو الوضع المنطقي

للمعرفة الدينية. ولكن ما الذي نعنيه، تحديداً، بالوضع المنطقي للمعرفة الدينية أو أي نوع آخر من المعرفة؟ أن نتكلم على الوضع المنطقي لهذا النوع من المعرفة أو ذاك هو أن نتكلم على الطبيعة المنطقية للقضايا التي تشكل موضوعات فعلية أو ممكنة لهذا النوع من المعرفة. فالمعرفة هي، قبل كل شيء آخر، معرفة صدق قضية ما[1]. ولكن من القضايا ما هو جائز ومنها ما هو ضروري، والوضع المنطقي للمعرفة التي تتخذ من صدق قضية جائزة موضوعاً لها هو غير الوضع المنطقي للمعرفة التي تتخذ من قضية ضرورية موضوعاً لها. فالقضية الجائزة، إن كانت صادقة، كان ممكناً لها ألا تكون صادقة، بينما القضية الصادقة بالضرورة ما كان ممكناً لها إلا أن تكون صادقة[2]. إن هذا الفرق بين الطبيعة المنطقية للقضية الجائزة والطبيعة المنطقية للقضية الضرورية لا بد من أن ينعكس في فرق جوهري بين الوضع المنطقي للمعرفة التي تتخذ من صدق قضية جائزة موضوعاً لها والوضع المنطقي للمعرفة التي تتخذ من صدق قضية ضرورية موضوعاً لها. فإن العلاقة بين المعرفة والصدق علاقة مفهومية، وبالتالي علاقة ضرورية[3]. بمعنى آخر، المعرفة لا تتخذ، ولا يمكن منطقياً أن تتخذ، إلا من قضية صادقة موضوعاً لها. وإذا أخذنا هذه العلاقة بين المعرفة والصدق في الاعتبار، ما يتضح لنا فوراً هو أن المعرفة التي تتخذ من صدق قضية جائزة موضوعاً لها هي معرفة كان ممكناً ألا يتوافر لها شرط الصدق، بينما المعرفة التي تتخذ من صدق قضية ضرورية موضوعاً لها هي معرفة ما كان ممكناً ألا يتوافر لها شرط الصدق. إذن، إذا أخذنا أي حالة للمعرفة من النوع السابق، بإمكاننا أن نفترض إمكان عدم كونها حالة معرفية، حتى فيما لو افترضنا في الوقت نفسه توافر كل شرط من شروطها ما عدا شرط الصدق. فقد تفترض، مثلاً، أن لدى واحدنا اعتقاداً مسوغاً بصورة كافية، أن شيئاً ما حدث وأن الأدلة المسوغة لاعتقاده هذا، من حيث متانتها، هي أقصى ما نطمح الوصول إليه لأغراض معرفية وأن واحدنا يعرف صدق هذه الأدلة... الخ، غير أن افتراضنا هذا لا يتعارض مع افتراض آخر، ألا وهو افتراض عدم حدوث ما يعتقد الشخص المعني أنه حدث. فإن كون الشخص المعني في الوضع الاعتقادي والدليلي المشار إليه هو شيء وحدوث أو عدم حدوث ما يعتقد أنه حدث هو شيء آخر. فالقضية أن كذا وكذا حدث هي قضية جائزة، لا شك، وقد تكون صادقة أو لا تكون. كونها صادقة أو غير صادقة أمر لا يتعلق بالوضع الاعتقادي أو الدليلي للذات العارفة وحده. ولذلك فإن كون الذات العارفة في الوضع الاعتقادي والدليلي المناسب إزاء القضية أن كذا وكذا حدث لا يعني أنها في حالة معرفة إزاء صدق هذه القضية، إذ قد لا تكون هذه القضية صادقة.

وإذا أخذنا الآن حالة للمعرفة من النوع الثاني الذي يتخذ من القضايا

الضرورية، موضوعاً له، فإننا نجد أن الصورة تختلف تماماً. فأن يكون واحدنا في الوضع الاعتقادي والدليلي المناسب إزاء موضوع معرفته هو أن يعرف بالضرورة. فموضوع المعرفة في هذه الحالة قضية ضرورية، أي قضية لا يمكن إلا أن تكون صادقة. ولذلك فإن ما ينطبق في حال افتراضنا أن هناك من يعرف بحق صدق قضية ضرورية ما هو، من جهة، أنه في الوضع الاعتقادي والدليلي المناسب إزاء موضوع معرفته، ومن جهة ثانية، أن القضية التي تشكل موضوع معرفته ليست صادقة فحسب، بل صادقة بالضرورة. إذن لا يمكننا أن نقول هنا إنه في الوضع الاعتقادي والدليلي المناسب ولكنه لا يعرف، لأن هذا يكون بمثابة قولنا إنه يمكن أن تكون القضية التي تشكل موضوع معرفته قضية كاذبة. ولكن بما أن هذه القضية ضرورية، إذن إذا كانت صادقة فلا يمكن لها إلا أن تكون صادقة. وهكذا يتضح أنه إذا كان واحدنا في الوضع الاعتقادي والدليلي المناسب في حالات من النوع الذي يعنينا الآن، إذن فإنه بالضرورة في حالة معرفة إزاء صدق القضية التي تشكل موضوع اعتقاده.

هل المعرفة الدينية ضرورية بهذا المعنى؟ حتى نجيب عن هذا السؤال علينا أن نعالج مسألتين. الأولى تتعلق بتحديد القضايا التي تشكل موضوعات ممكنة للمعرفة الدينية، والثانية تتعلق بالطبيعة المنطقية لهذه القضايا، أي بما إذا كانت هذه القضايا ضرورية أم جائزة.

أول ما نلاحظه في معالجتنا للمسألة الأولى أن الموضوع الأخير للمعرفة الدينية ضمن اطار التقليد الإبراهيمي، هو الله، حيث يتصور الله على نحو خاص بهذا التقليد. وما يشكل الفحوى الأساس لهذا التصور هو النظر إلى الله على أنه الخالق الواحد الأحد لكل شيء، الخالق الأزلي أو الصمد، وعلى أنه كلي الحضور وكلي القدرة وكلي المعرفة وكلي الحرية وكلي الخير ومصدر للإلزام الأخلاقي وواجب الوجود[٤]. وامتلاك معرفة دينية، ضمن اطار التقليد الإبراهيمي، يعني، في المقام الأول، معرفة صدق الاعتقاد بوجود الله بوصفه الخالق الواحد الأحد والصمد لكل شيء ويتصف بالصفات الأخرى التي عددناها.

غير أن المعرفة الدينية لا تقتصر على معرفة صدق الاعتقاد الأخير، بل إنها تتجاوز ذلك إلى كونها أيضاً معرفة لما يمكن اشتقاقه منطقياً من هذا الاعتقاد. فإن ما قد يستهدف واحدنا معرفته هو ما الذي يترتب منطقياً على اعتقادنا بأن الله أزلي أو واجب الوجود أو كلي الخير. . . الخ، سنجد بعد حين أنه ليس بالأمر السهل مطلقاً أن نعرف ما الذي يترتب منطقياً على هذا الشق أو ذاك من الاعتقاد المحوري

للتوحيديين ضمن التقليد الإبراهيمي. غير أن الحصول على معرفة كهذه أمر في غاية الأهمية لأغراضنا في هذا الكتاب، لأنه بدون معرفة كهذه لا يمكننا أن نفهم كيف يجب أن نؤول علاقة الله بمخلوقاته ولا كيف نقيم، بالتالي، بعض أطروحات الإسلاميين التي ستشكل مدار نقاشنا فيما بعد.

من الضروري أن ننبه القارىء هنا إلى أن غرضنا ليس أن نعرف ما الذي يترتب على الاعتقاد الديني المحوري في ضوء ما تقوله نصوص دينية معينة عن طبيعة الله أو صفاته. فلا بد من العودة إلى التذكير هنا بأن غرضنا ليس كلامياً (لاهوتياً)، بل إنه غرض فلسفي في الصميم. فنحن، من جهة، لسنا معنيين، على الأقل عند هذه المرحلة من تحليلنا، بخصوصيات أي دين من الأديان التوحيدية، بل بما يشكل الماهية العقدية المشتركة بينها جميعاً. وهذه الماهية العقدية تتكون من الاعتقاد المشترك بين أتباع هذه الأديان التوحيدية أن الله هو الكائن الأحد الجدير بالعبادة غير المشروطة. إن الاعتقاد الأخير هو الذي يملي علينا كيف نفهم طبيعة الله وما هي الصفات التي ينبغي إسنادها إليه، وليس أي نص محدد نجده في هذا الكتاب الديني أو ذاك. ومن وجهة ثانية، فإن ما يعنينا، عندما نحاول أن نقرر ما الذي يترتب على فهمنا لطبيعة الله، هي **النتائج المنطقية** التي يمكن اشتقاقها من هذا الفهم. ولذلك فليس من الأهمية بمكان هنا ما الذي يقوله هذا النص الديني أو ذاك. فإذا وجدنا، مثلاً، أن ما يترتب منطقياً على الاعتقاد بأن الله هو كلي القدرة هو أنه لا حدود لقدرته سوى الحدود المنطقية، إذن فإن هذا هو ما ينبغي أن نفهمه من هذا الاعتقاد، حتى وإن وجدنا نصاً دينياً يوحي بعكس ذلك.

إن المعرفة الدينية لا تقف عند حد معرفتنا لحقيقة وجود الله وصفاته ولما يترتب منطقياً على المعرفة الأخيرة. فإن من الاعتقادات الأخرى ذات الأهمية القصوى في التقليد التوحيدي الإبراهيمي أن الله يتواصل معنا ويفعل في العالم على نحو أو آخر ويحاسب ويعاقب ويصطفي من بين البشر رسلاً له يبلغون رسالته إلى سائر البشر ليهتدوا بها ويعملوا بمقتضاها. والمعرفة الدينية، إذن، لا يمكن أن تقتصر على معرفة وجود الله وصفاته، بل ينبغي أن تتجاوز هذا إلى احتضان أية معرفة يمكن الحصول عليها عن المقاصد والأفعال الإلّهية. فإذا قام الله، مثلاً، بفعل معين كنفي اليهود أو مخاطبة النبي موسى، فأن نعرف أنه فعل هذا هو أن نمتلك معرفة دينية بالمعنى الذي يعنينا هنا. كذلك أن نعرف، مثلاً، أنه خلق شيئاً ما كالدماغ الإنساني، الذي من وظائفه الجوهرية التفكير، هو أن نعرف أنه خلق هذا الشيء ليقوم بالوظيفة المذكورة، وبالتالي أن نعرف عما قصده الله من وراء خلقه هذا الشيء. ومعرفة كهذه هي جزء

من المعرفة الدينية مثلها مثل أية معرفة قد تكون لدينا عن صفات الله أو أفعاله.

بإمكاننا الآن في ضوء ما سبق أن نعرف المعرفة الدينية على أنها أية معرفة قد تكون لدينا عن وجود الله أو صفاته أو أفعاله أو مقاصده وأية معرفة نشتقها منطقياً من السابقة. إن المعرفة الدينية تبدأ، لا شك، بمعرفتنا أن الله موجود بوصفه الخالق الواحد الأحد والأزلي لكل شيء وبوصفه كلي الحضور وكلي القدرة وكلي المعرفة وكلي الخير وكامل الحرية ومصدراً للإلزام الأخلاقي وواجب الوجود. ولكن من الواضح هنا أنه حتى نتمكن من أن نحدد النتائج المنطقية التي تترتب على المعرفة الأخيرة من الضروري أن نعرف كيف نفهم على وجه التحديد الفحوى الأساس لقولنا إن الله كلي القدرة وكلي المعرفة وكلي الخير وواجب الوجود... الخ، لننصرف، إذن، لمعالجة السؤال المتعلق بكيف ينبغي فهم الصفات التي نسندها إلى الله تمهيداً لمعالجة السؤال الآخر الهام لأغراضنا هنا والمتعلق بالطبيعة المنطقية للقضايا التي تشكل موضوعات ممكنة للمعرفة الدينية[٥].

ليس هاماً لأغراضنا هنا أن نتناول كل الصفات الإلّهية التي ذكرناها بأي شيء من التفصيل. فالصفات التي سنركز عليها والتي تعنينا أكثر من سواها في هذه الدراسة هي الآتية: صفة الحرية الكاملة والمعرفة الكلية والقدرة الكلية وصفة كون الله كلي الخير ومصدراً للإلزام الأخلاقي وواجب الوجود. لا بد من أن نذكر هنا أن الصفة الأخيرة ترتبط على نحو وثيق، كما سيتضح معنا فيما بعد، بصفة الأزلية؛ ولذلك فإنه لن يكون بإمكاننا أن نحلل مفهوم كون الله واجب الوجود بمعزل عن كونه أزلياً.

لنبدأ بصفة الحرية الكاملة. أول ما نلاحظه هنا هو أن الحرية الإلّهية لا يمكن فهمها، إلا على نحو اختياري (Libertarian) . فبحسب هذا المفهوم للحرية، أن نقول إن شخصاً تصرف بحرية هو أن نقول إنه لا يوجد أي سبب (Cause) جعله يفعل ما فعل. وهذا يعني، بصورة أكثر تحديداً، «أن فعلاً ما هو فعل حر إذا وفقط إذا لم يوجد تفسير تام ـ من أي نوع، سواء من النوع الذي يوصف بالتفسير العلمي أم من النوع الذي يوصف بالتفسير الشخصي ـ لاختيار الشخص القيام بالفعل المعني، أي لكونه يستهدف تحقيق نتيجة هذا الفعل»[٦]. يتضح هنا أن الموقف الاختياري تجاه فكرة المسؤولية الأخلاقية، هو الموقف القائل إن وجود تفسير تام للفعل، سواء كان هذا التفسير بواسطة اللجوء إلى حالات الفاعل العصبية أو بواسطة اللجوء إلى تركيبه الوراثي وما شابه ذلك ـ إن وجود تفسير كهذا يلغي المسؤولية عن الفاعل، لأنه يدل على أن الفعل هو من النوع الذي لا يخضع لسيطرة الفاعل. فحتى يكون الفاعل مسؤولاً عن قيامه بفعل من الأفعال، يجب أن يكون هو المسؤول الأخير عن اختياره

القيام بهذا الفعل، الأمر الذي يعني أن اختياره القيام بهذا الفعل هو اختيار حر بمعنى يلغي إمكان وجود تفسير تام لهذا الاختيار. المسؤولية، إذن، لا تقوم إلا على حرية ضد ـ سببية (Contra - Causal) ، والحرية بالمعنى الأخير تعني القدرة على اختيار غير ما اختاره الفاعل في ظل الشروط السببية نفسها(٧).

الله هو كائن حر بهذا المعنى الأخير للحرية. من الواضح طبعاً أن الله لا يمكنه أن يكون حراً إلا بهذا المعنى، لأنه لا يمكن لأفعاله واختياراته أن تقع ضمن إطار الأفعال والاختيارات التي تخضع لمقولة التفسير السببي. فالأفعال والاختيارات التي هي من النوع الأخير هي أفعال واختيارات كائنات معرضة لشتى التأثيرات الخارجية والشخصية. ولكن لا معنى للكلام على الله على أنه كائن معرض لتأثيرات خارجية أو شخصية، كائنة ما كانت. إذن، لا مهرب لنا، في تحليلنا لمفهوم الحرية الكاملة، بما هو مفهوم يفترض تطبيقه على الذات الإلّهية، من أن ننطلق من مفهوم ضد ـ سببي للحرية. وانطلاقاً من هذا المفهوم، أن نقول إن الله يفعل بحرية هو أن نقول إن أفعال الله هي نتيجة مباشرة لاختياراته وإن اختياراته لا ترتبط بأية أسباب، خارجية كانت أم شخصية، أي أنه لا وجود لتفسير تام لها. ومفهوم كون الله حراً بصورة كاملة مرتبط بمفهوم كون الله مستقلاً بصورة مطلقة عن كل التأثيرات السببية. فلا يمكن لأي فعل أو اختيار من أفعال أو اختيارات الله أن يخضع لأي عامل سببي خارج سيطرة الله. الكلام، إذن، على الله على أنه حر بالمعنى الكامل هو، كما عبر سوينبيرن، الكلام على كائن «لا يتأثر في اختياراته بأية عوامل سببية»(٨).

ولكن إذا كان الكائن الحر بصورة كاملة لا يتأثر بأية عوامل سببية، فهذا لا يعني كما قد يهيأ لبعضهم، أن أفعاله عشوائية بصورة مطلقة. فإن الكائن الحر، في هذه الحالة، هو الكائن الذي توجهه الاعتبارات العقلانية (Rational Considerations) . ولذلك فالكائن الحر بصورة كاملة هو الكائن الذي لا يمكن أن يتأثر، في أي فعل من أفعاله، سوى بالاعتبارات العقلانية الخالصة. ترتبط هذه الفكرة الأخيرة بمفهوم الفعل ذاته. فالفعل، بالضرورة، يقوم على اختيار تحقيق نتيجة معينة. أن يفعل الشخص أو أن يختار هو أن يفعل أو يختار شيئاً ما لعلة ما (For a Reason) . وما نفهمه بهذا الكلام الأخير، هو ما فهمه أرسطو وتوما الأكويني، وهو أن العلاقة بين قيام الشخص أو اختياره القيام بفعل ما ووجود علة (Reason) لقيامه أو اختياره القيام بهذا الفعل هي علاقة مفهومية (Conceptual) لا واقعية. والكلام على وجود علة للفعل يعني النظر إلى أمر ما على أنه شيء مستحسن والنظر إلى القيام بالفعل على أنه وسيلة لتحقيق هذا الأمر وعلى أنه هو أمر مستحسن أيضاً. بمعنى آخر، حتى أقوم بفعل ما، يجب

(بالضرورة المنطقية) أن أنظر إلى قيامي به على أنه بمعنى من المعاني أمر مستحسن. إذا انطلقنا الآن من هذا المفهوم للفعل ومن التحليل السابق لمفهوم الحرية الكاملة، فما لا مهرب من الوصول إليه هو النتيجة القائلة إن الكائن الذي يتصف بالحرية الكاملة لا يمكنه أن يقوم بفعل من الأفعال إذا كان حكمه بأن النتائج المترتبة على قيامه بهذا الفعل هي، على العموم، أسوأ من النتائج المترتبة على عدم قيامه به، أي لا يمكنه أن يقوم بهذا الفعل إذا اقتنع بأن الاعتبارات العقلانية لصالح الامتناع عن القيام به تفوق الاعتبارات العقلانية لصالح القيام به. كذلك فإن الكائن الذي يتصف بالحرية الكاملة، لا بد من أن يقوم بأي فعل تقوده قناعته إلى النظر إلى الاعتبارات العقلانية لصالح القيام به على أنها متفوقة على الاعتبارات العقلانية لصالح الامتناع عن القيام به، أي لا بد له من القيام بأي فعل يجد أن قيامه به تترتب عليه نتائج أفضل من النتائج التي تترتب على عدم القيام به[9].

ما يبدو واضحاً من التحليل السابق هو أن الحرية الكاملة هي حرية متحللة من القيود السببية، ولكن ليس من القيود المنطقية. فالكائن الحر بصورة كاملة لا يخضع في اختياراته وأفعاله لأية تأثيرات سببية، ولكن هناك شروطاً منطقية تحد من حريته. فكونه كامل الحرية يعني أنه لا مهرب له منطقياً من أن يفعل (أ) (أو يمتنع عن فعل أ) في تلك الحالات التي يجد فيها أن الاعتبارات العقلانية لصالح القيام بـ (أ) (أو لصالح الامتناع عن فعل أ) تفوق الاعتبارات العقلانية لصالح الامتناع (أو صالح عدم الامتناع) عن فعل (أ). ولكن هذا يتضمن منطقياً أن حرية هذا الكائن في الاختيار محصورة في تلك الحالات التي لا يجد فيها هذا الكائن أن الاعتبارات العقلانية لصالح القيام بفعل من الأفعال (أو الامتناع عن القيام به) تفوق الاعتبارات العقلانية لصالح الامتناع (أو صالح عدم الامتناع) عن القيام بهذا الفعل. وفي حالات كهذه، يكون اختيار هذا الكائن القيام أو عدم القيام بفعل ما أمراً لا تفرضه العوامل السببية ولا الاعتبارات العقلانية.

لنتناول الآن بالتحليل مفهوم القدرة الكاملة. لا تعني القدرة الكاملة القدرة على فعل كل شي، لأنه لا يمكن حتى لكائن كلي القدرة أن يفعل ما هو مستحيل منطقياً. فإن الفعل المستحيل منطقياً لا يجوز النظر إليه «كفعل من نوع معين في موازاة فعل من نوع آخر، أي الممكن منطقياً»[10]. فالفعل المستحيل منطقياً ليس فعلاً على الإطلاق. ولكن هل يعني هذا أن القدرة الكاملة أو الكلية هي القدرة على فعل كل ما هو ممكن منطقياً؟ الجواب هو بالنفي، فمن الواضح أن هناك أفعالاً يمكن أن تقوم بها كائنات من نوع معين ولكن لا يمكن أن تقوم بها كائنات من نوع آخر. لا يمكن،

مثلاً، سوى لشخص متزوج أن يحصل على طلاق، أي أن يقوم بتلك الأفعال التي تقود إلى طلاقه. إذن قد يكون فعل ما ممكناً منطقياً ومع ذلك قد يكون مستحيلاً منطقياً على كائن من نوع معين أن يقوم بهذا الفعل. قد يقترح البعض أن القدرة الكاملة، وإن كانت لا تعني القدرة على فعل كل ما هو ممكن منطقياً، قد تعني القدرة على إحداث كل ما هو ممكن منطقياً. صحيح أنه ليس بإمكان الأعزب أن يحصل على طلاق، ولكن بإمكان الأعزب، إن كان كلي القدرة، أن يحدث حصول كل شخص متزوج على طلاق. ولكن ينبغي أن نرفض رد فكرة القدرة الكاملة إلى فكرة القدرة على إحداث كل ما هو ممكن منطقياً. فقد يكون أمر ما ممكناً منطقياً، ومع ذلك قد لا يكون بإمكان شخص ما، مهما بلغت قدرته من شأو، أن يحدث هذا الأمر. إن انكسار ألمانيا في الحرب العالمية الثانية هو حتماً أمر ممكن منطقياً، ولكن لا يمكن لكائن كلي القدرة أن يسبب الآن انكسار ألمانيا في الحرب العالمية الثانية. فإنه، لا شك، أمر مستحيل منطقياً أن نحدث في الحاضر ما حدث في الماضي. انطلاقاً من اعتبارات كهذه، لا مناص من أن نأخذ عامل الزمن بالاعتبار في تحليلنا لمفهوم القدرة الكلية. بصورة أكثر تحديداً، ما نقترحه هنا كتحليل لهذا المفهوم هو التالي: أن شخصاً ما (ش) هو كلي القدرة في وقت ما (و) إذا وفقط إذا كان (ش) قادراً على أن يحدث كل ما هو ممكن منطقياً بعد (و)[١١]. وأن نقول إن أمراً ما ممكنٌ منطقياً بعد (و) لا يعني فقط أن هذا الأمر ممكن منطقياً وأنه إذا حدث فإنما يحدث بعد (و)، بل يعني أيضاً أن حدوثه لا يتعارض مع أي شيء حدث في (و) أو قبل (و). لا يجنبنا هذا التحليل فقط الصعوبة المتعلقة بوجود أمور ممكنة منطقياً يستحيل منطقياً إحداثها، بل يجنبنا أيضاً الصعوبة الأولى المتعلقة بوجود أفعال ممكنة منطقياً لا يمكن القيام بها إلا من قبل كائنات من نوع معين. فالشخص الذي يظل أعزب حتى (و) لا يمكنه، حتى وإن كان كلي القدرة، أن يحصل على طلاق في (و). فحتى يحصل هذا الشخص على طلاق في (و) سيكون محتماً عليه أن يحدث أمر كونه مطلقاً في (و). ولكن من الواضح أن هذا الأمر يتعارض مع بعض ما حدث أو لم يحدث حتى (و)، لأن وقائع العالم حتى (و) لا تحتوي على واقعة كونه متزوجاً، ولذلك يستحيل أن تحتوي على واقعة كونه مطلقاً في (و).

هذا التحليل لمفهوم القدرة الكلية، ما زال بحاجة إلى تعديل. فهو يجيز لنا أن نعتبر الكائن ذا القدرة الكلية ذا قدرة على إحداث ما هو ضروري منطقياً[١٢]. فإن أمر كون مجموع زوايا المثلث يساوي زاويتين قائمتين هو أمر ممكن في كل العوالم الممكنة لأنه أمر ضروري منطقياً. هذا الأمر، بمعنى آخر، ممكن منطقياً بعد (و) ولا يمكن أن يتعارض مع أي شيء حدث في (و) وقبل (و)، لأنه لا يمكنه أن يتعارض مع

أي شيء يمكن أن يحدث على الإطلاق، ومع ذلك لا معنى لأن نقول إن لأي كائن القدرة على إحداث هذا الأمر، كائناً ما كان الشأو الذي بلغته قدرة هذا الكائن. فما هو ضروري منطقياً تقرره قوانين المنطق وحدها ولا يخضع، بالتالي، للأفعال الإرادية لأي شخص. ولذلك فمن الضروري أن نوضح في تحليلنا لمفهوم القدرة الكاملة أن كون أمر غير ضروري منطقياً (Logically Contingent) هو شرط لا غنى عنه لاعتبار هذا الأمر واقعاً ضمن فئة الأشياء الخاضعة للقدرة الكلية. وأن نقول إن أمراً ما غير ضروري منطقياً هو أن نقول إن افتراض حدوث هذا الأمر وكذلك افتراض عدم حدوثه متماسكان منطقياً.

يوجد تعديل آخر يجب اجراؤه على التحليل السابق لمفهوم القدرة الكلية. فهذا التحليل يستلزم منا أن نعتبر شخصاً ما (ش) كلي القدرة في وقت ما (و) فقط إذا كان (ش) قادراً على إحداث أمور بعد (و) لا مسبب لها أو على إحداث أمور بعد (و) لم يحدثها (ش)[١٣]. من الواضح هنا أن أموراً من هذا النوع غير ضرورية منطقياً، ومع ذلك فهي أمور يستحيل منطقياً على (ش) إحداثها. ولذلك لا يجوز اعتبارها بين الأشياء الخاضعة لقدرة (ش)، حتى وإن افترضنا أن هذه الأخيرة كلية. فإذا كان، مثلاً، فعل ما من أفعالي بعد (و) فعلاً حراً بالمعنى ضد ـ السببي (Contra - Causal) فما ينطبق على هذا الفعل هو أنه لا يوجد شيء حدث قبل (و) وفي (و) (أي حدث قبل حدوث فعلي) يمكن اعتباره المسبب لحدوث فعلي. ومن الواضح هنا أن هذا الفعل غير ضروري منطقياً، إذ إن حدوثه أو عدم حدوثه أمر ممكن منطقياً. ومع ذلك يستحيل منطقياً على (ش) أن يقوم بأي فعل في (و) يمكن اعتباره عاملاً مباشراً أو غير مباشر في تسبيب حدوث الفعل المعني. ولذلك فمع أن حدوث هذا الفعل غير ضروري منطقياً، لا معنى لأن نعتبره خاضعاً لقدرة (ش).

لتجنب هذه الصعوبة والصعوبة السابقة، لا بد من أن نأخذ بالتعريف التالي المعدل للقدرة الكلية: إن شخصاً ما (ش) كلي القدرة في وقت ما (و) إذا وفقط إذا كان (ش) قادراً على إحداث أي أمر (م) غير ضروري منطقياً بعد (و)، شريطة أن يتضمن وصف (م) أن (ش) لم يحدث (م) في (و)[١٤].

هل يمكن لكائن كلي القدرة بهذا المعنى أن يكون أيضاً كامل الحرية بالمعنى الذي تناولناه سابقاً؟ الجواب هو بالنفي. فالكائن ذو الحرية الكاملة، كما رأينا، هو الكائن الذي لا تخضع اختياراته وأفعاله لأية تأثيرات سببية على الإطلاق، أي لا شيء مطلقاً يسبب اختياره للأفعال التي يختار القيام بها. ولكن هذا يعني أن الكائن كامل الحرية لا يخضع في اختياراته سوى للاعتبارات العقلانية. وما يتضمنه هذا، كما

أوضحنا في تحليلنا السابق، هو أن الكائن ذا الحرية الكاملة لا يمكنه، حتى منطقياً، أن يختار إحداث (أو يختار الامتناع عن إحداث) أمر غير ضروري منطقياً إذا كان حكمه هو أن إحداث هذا الأمر أسوأ على العموم من عدم إحداثه (أو إذا كان حكمه هو أن الامتناع عن إحداثه أسوأ على العموم من إحداثه).

من الواضح، إذن، من تحليلنا السابق لمفهوم الحرية الكاملة أن الكـائن ذا الحرية الكاملة لا يمكنه أن يكون كلي القدرة بالمعنى المتضمن في التعريف السابق لهذا المفهوم. فبحسب هذا التعريف الأخير، فإن القـدرة الكلية لـ (ش) في (و) تتكون من القدرة على إحداث أي أمر غير ضروري منطقياً بعد (و) شريطة ألا يتضمن وصف هذا الأمر أن (ش) لم يحدثه في (و). ولكن هذا التعريف للقدرة الكلية لا يستلزم استبعاد الأمور التي تكون لدى (ش) قناعة بعدم جوازها من الزاوية الأخلاقية من فئة الأمور التي يمكنه إحداثها. قتل شخص بريء، مثلاً، قد يكون واحداً من الأمور التي يعتقد (ش) بعدم جوازها من الزاوية الأخلاقية. قتل شخص بريء بعد (و) طبعاً ليس بالأمر الضروري أو المستحيل منطقياً، وليس بالأمر الذي يتضمن وصفه أن (ش) لم يحدثه في (و)، ولذلك فإن (ش)، على افتراض أنه كلي القدرة في (و)، قادر في (و) على قتل شخص بريء، حتى وإن كان (ش) يعتقـد في (و) أن قتل شخص بريء غير جائز أخلاقياً. ولكن إذا افترضنا أن (ش) كامل الحرية، علينا أن نقول إن (ش) غير قادر على إحداث ما هو في اعتقاده غير جائز من الزاوية الأخلاقية. ولذلك فإذا كان (ش) يعتقد في (و) أن قتل شخص بريء بعد (و) أمـر غير جـائز أخلاقياً، إذن إذا كان (ش) قادراً في (و) على قتل شخص بريء بعد (و)، فإن (ش) ليس كامل الحرية في (و). من الواضح، إذن، أنه لا يمكن لـ(ش) أن يكون كلي القدرة وكامل الحرية في آن واحد. من هنا نجد أنه لا بد من أن نعدل أكثر في تحليلنا لمفهوم القدرة الكلية. والتعديل المطلوب هنا هو التعديل الذي يراعي مستلزمـات الحرية الكاملة. وبناء على هذا التعديل المطلوب، يتحول التعريف السابق لمفهوم القدرة الكلية إلى التعريف التالي: إن شخصاً ما (ش) كلي القدرة في (و) إذا وفقط إذا كان (ش) قادراً على إحداث أي أمر (م) غير ضروري منطقياً بعد (و)، شريطة ألا يتضمن (م) أن (ش) لم يحدث (م) في (و)، وشريـطة ألا يعتقد (ش) أن هنـاك اعتبارات عقلانية توجب الامتناع عن إحداث (م)[١٥].

لنتناول الآن مفهوم المعرفة الكلية أو الكاملة. المعرفة الكلية لا تُمتلك كصفة غير زمانية (Timeless)، شأنها في ذلك شأن القدرة الكلية. بمعنى آخر، أن يكون شخص كلي المعرفة هو أن يكون كذلك في وقت أو في آخر. وكما أن القدرة الكلية

لا تعني، كما رأينا، القدرة على فعل كل شيء على الإطلاق، كذلك فإن المعرفة الكلية لا تعني معرفة كل شيء على الإطلاق. قد يقترح بعضهم أن المعرفة الكلية تتكون من معرفة كل الحقائق. بناء على هذا الاقتراح، أن (ش) كلي المعرفة في (و) إذا وفقط إذا تحقق الشرط التالي: بالنسبة لأية قضية (ق)، إذا كانت (ق) قضية صادقة، فإن (ش) يعرف أن (ق). ولكن هذا الاقتراح يفترض إما عدم وجود كائنات حرة بالمعنى ضد ـ السببي للحرية أو يفترض أنه لا قيمة ـ صدق (Truth-Value) للقضايا المتعلقة بالمستقبل. ولكن لا يمكن قبول أي من هذين البديلين. فالبديل الأول مرفوض من وجهة نظر المؤمن، لأنه، انطلاقاً من وجهة النظر هذه، يوجد كائن واحد على الأقل يتصف بالحرية بالمعنى ضد ـ السببي، وهذا الكائن هو الله. ولا يمكن لهذا الكائن أن يكون كلي المعرفة في (و) بالمعنى المقترح، لأنه لا يمكنه أن يعرف في (و) ما هي الأفعال الحرة التي سيقوم بها بعد (و). فكون أفعاله حرة بالمعنى ضد ـ السببي يجعل من المستحيل عليه في (و) أن يتنبأ بما سيقوم به من أفعال حرة بعد (و). إذن في هذه الحالة لا يبقى أمامنا مجال، حتى نبقي على التعريف المقترح للمعرفة الكلية، سوى أن نتبنى البديل الثاني، أي البديل القائل إن القضايا المتعلقة بالمستقبل خالية من قيمة الصدق. ولكن هذا البديل مرفوض لأسباب منطقية. فالقضية، أية قضية، إما صادقة أو كاذبة، بغض النظر عما إذا كانت عن الماضي أو الحاضر أو المستقبل. من هنا يتضح أنه ليس بالأمر المتماسك منطقياً أن نقول إن (ش) كامل الحرية في (و) (أي حر بالمعنى ضد ـ السببي) وأنه يعرف في (و) أن (ق)، كائنة ما كانت قيمة ـ الصدق لـ (ق).

حتى نفهم بصورة أوضح وجهة النظر هذه بخصوص عدم جواز الجمع بين الحرية الكاملة والمعرفة الكاملة بالمعنى المقترح أعلاه، يجب أن نأخذ بالاعتبار، ليس فقط النظرة الاختيارية في الحرية، بل أيضاً النظرة التقليدية في المعرفة. فبناء على هذه النظرة في المعرفة، أن نقول إن (ش) يعرف أن (ق) هو أن نقول إن (ق) قضية صادقة وإن لدى (ش) موقفاً أبستامياً (Epistemic) تجاه (ق) يمكن وصفه بأنه اعتقاد لدى (ش) بصدق (ق)، وأن (ش) في وضع دليلي معين تجاه (ق)، أي وضع يخوله بصورة كافية بالاعتقاد بصدق (ق)، أي يسوغ اعتقاده بأن (ق) قضية صادقة. لنفترض بأن (ش) كلي المعرفة في (و) بالمعنى المقترح أعلاه وأنه يوجد كائن واحد حر على الأقل في (و) بالمعنى ضد ـ السببي للحرية. إذا كان (ش) كلي المعرفة في (و)، إذن، انطلاقاً من التعريف المقترح للمعرفة الكلية، فإن (ش) يعرف عن كل قضية صادقة أنها صادقة. وما يعنيه هذا، انطلاقاً من التحليل التقليدي لمفهوم المعرفة، هو أنه بالنسبة لأية قضية صادقة (ق)، فإن لدى (ش) اعتقاداً بأن (ق)

صادقة. لنفترض الآن أنه يوجد كائن حر (ك) وأن (ك) قام بفعل حر في (وا) حيث (وا) يرمز إلى وقت لاحق لِـ (و). إذا نظرنا الآن إلى فعل (ك) على أنه حر بالمعنى ضد ـ السببي أو الاختياري فما يلزم عن ذلك هو أن اختيار (ك) هو العامل الوحيد الذي حتم قيامه بالفعل المعني في (وا). وبحسب افتراضنا عن (ش)، فإن لـدى (ش) في (و) اعتقاداً حول ما سيفعله (ك) في (وا)، ولا يمكن لهذا الاعتقاد أن يشكل معرفة إلا إذا فعل (ك) في (وا) ما يعتقد (ش) أن (ك) سيفعله في (وا). ولكن من الواضح هنا أنه بإمكان (ك) من خلال ممارسته لحرية اختياره في (وا) إما أن يفعل ما يتطابق مع اعتقاد (ش) أو ما لا يتطابق مع هذا الاعتقاد. هناك أمر واحد يستحيل منطقياً على (ك) أن يفعله، ألا وهو أن يسبب من خلال ما يفعله في (وا) أي اعتقاد لدى (ش) في (و)، لأن هذا سيتضمن تسبيباً رجعياً (Backward Causation)، الأمر الذي يفسر استحالته المنطقية. ما يفعله (ك) في (وا) يمكنه فقط أن يقـرر قيمة ـ الصدق لبعض اعتقادات (ش) في (و). إذا صح ذلك، يتضح عندها أنه ليس بالأمر المتماسك منطقياً أن نقول إن (ش) يعرف في (و) ما سيقوم به (ك) من أفعال حرة في (وا). فلا يمكننا أن نقرر في (و) قيمة ـ الصدق للقضية «سيفعل (ك) في (وا) كذا وكذا»، لأن تقرير قيمة ـ الصدق لهذه القضية يتوقف على مـا سيحصل في (وا). ولذلك فحتى لو اتفق في حالات من هذا النوع أن ما يفعله (ك) في (وا) تتطابق مع اعتبارنا كل اعتقادات (ش) في (و) اعتقادات صادقة، فإن هذا وحده لا يعني أن (ش) يعرف في (و) عن كل قضية صادقة أنها صادقة. فالمعرفة، كما رأينا، ليست مجرد اعتقاد صادق، بل اعتقاد صادق مسوغ. ومن الواضح أن اعتقاد (ش) في (و) بالنسبة لما سيقوم به (ك) من أفعال حرة في (وا) ليس بالاعتقاد المسوغ. إن هذه المسألة الأخيرة تصير واضحة عندما نعيد إلى الذاكرة أن الحرية هنـا تفهم بالمعنى ضـد ـ السببي. فالأفعال الحرة بهذا المعنى هي أفعال لا يمكن التنبؤ بها، لأنه لا يمكن ربطها بصورة منتظمة بأي شيء حدث في الماضي أو يحدث في الحاضر. ولذلك حتى لو افترضنا أن كل اعتقادات (ش) في (و) صادقة، فلا يمكن أن يوجد مسوغ لأي اعتقاد بينها يتعلق بما سيختاره (ك) بحرية في (وا). ولكن بما أن المعرفة هي اعتقاد صادق مسوغ، إذن إما (ش) ليس كلي المعرفة في (و) بالمعنى المقترح أو أنه لا وجود لكائنات حرة على الاطلاق.

ما يظهره التحليل الأخير بصورة واضحة هو أنه لا يمكن لكائن أن يكون كلي المعرفة بالمعنى غير المقيد الذي يشكل موضوع النقاش هنا إلا إذا لم يوجد أي كائن حر بالمعنى ضد ـ السببي للحرية. من الواضح، إذن، أنه لا يمكن لكائن أن يكون كلي المعرفة بالمعنى المشار إليه إذا كان هو ذاته كائناً حراً، لأنه لن يكون بإمكانه في

هذه الحالة أن يسوغ أي اعتقاد لديه فيما يتعلق بما سيقوم به في المستقبل من أفعال حرة. ولذلك فإذا كان المؤمن يصر على وجود كائن كامل الحرية وكامل المعرفة في آن واحد، فعلى المؤمن إما أن يعدل في فهمه للمعرفة الكلية أو في فهمه للحرية الكاملة. ولكن البديل الأول هو البديل الأكثر معقولية. فمن الواضح أن اختيار البديل الثاني هو بمثابة اختيار لإلغاء حرية الله الكاملة، لأن التعديل المطلوب إجراؤه على فهمنا للحرية الكاملة هو التعديل الذي لا بد من أن يستلزم عدم وجود كائنات قادرة على القيام بأفعال لا يمكن التنبؤ بها حتى من حيث المبدأ. بمعنى آخر، إذا تبنينا التعريف المقترح لمفهوم المعرفة الكلية، فعلينا أن نفترض أنه لا فعل من أفعال الكائن الذي يتصف بالمعرفة الكلية هو فعل غير قابل للتنبؤ نظرياً. وهذا يعني بدوره أن أفعال هذا الكائن كلها إما محتمة سببياً أو محتمة منطقياً. ولكن لا بديل من هذين البديلين يبدو معقولاً. فالبديل الأول يتنافى مع اعتبار الله كائناً كلي القدرة. فإذا كان الله كلي القدرة، فلا يمكن أن تكون أفعاله خاضعة لأي نسق سببي. إذن حرية الله لا يمكن أن تفهم إلا بمعنى ضد ـ سببي. أما البديل الثاني ففيه أيضاً تقييد كبير لقدرة الله. فإذا كانت كل أفعال الله محتمة منطقياً، فهذا يعني أن الله لا يقدر (منطقياً) أن يفعل غير ما يفعله. ولكن حتى لو قبلنا بهذا القدر من التقييد لقدرته، فإن تسليمنا بأن الله غير قادر على فعل غير ما يفعله هو بمثابة إلغاء لحرية الله كلية.

انطلاقاً من هذه الاعتبارات، نجد أنه لا مفر من فهم المعرفة الكلية على غير النحو الذي يشكل مدار التحليل. يعتقد سوينبيرن أن ما هو مطلوب لتجنب حصول تعارض بين الحرية الكاملة والمعرفة الكاملة لا يتعدى استبعاد وقائع المستقبل التي لا تخضع لقوانين سببية ونتائجها من فئة الوقائع التي تشكل موضوعات المعرفة الإلهية الكلية. انطلاقاً من هذا المعنى المعدل للمعرفة الكلية، أن نقول إن (ش) كلي المعرفة في (و) هو أن نقول إنه يعرف عن كل قضية صادقة عن (و) أو عن وقت سابق لـ (و) أنها صادقة وأنه أيضاً يعرف عن كل قضية صادقة تختص بوقت لاحق لـ (و) أنها صادقة، بحيث تكون الواقعة التي تعبر عنها هذه القضية محتمة فيزيائياً بسبب ما حدث في (و) أو في وقت سابق لـ (و). فبحسب هذا التعريف المعدل للمعرفة الكلية، إن الشخص الذي يتصف بالمعرفة الكلية في (و) يعرف كل الوقائع المرتبطة بـ (و) أو بأي وقت سابق لـ (و) وكذلك كل الوقائع المرتبطة بأي وقت لاحق لـ (و) ما عدا تلك الوقائع بينها التي لم تأت كنتيجة محتمة لما حدث في (و) أو قبل (و).

لنتناول الآن مفهوم كون الله كلي الخير. إن النظر إلى الله على أنه كلي الخير هو بمثابة النظر إليه على أنه كامل من الوجهة الخلقية. إن أهمية هذه القضية نكتشفها

في تحليلنا لمفهوم كون كائن، كالله، جديراً بالعبادة، حيث تأتي صفة الكمال الأخلاقي في رأس الصفات التي يجب أن يتحلى بها كائن من النوع الجدير بالعبادة. إن هذه الصفة الأخيرة هي من الأهمية بمكان، بحيث إن صفات كثيرة من النوع الذي نسنده إلى كائن جدير بالعبادة، كصفة القدرة الكلية أو المعرفة الكلية أو الحرية الكاملة، تكتسب قيمتها من كونها صفات ضرورية للكمال الأخلاقي. فأن نقول إن الله يتصف بالكمال الأخلاقي هو أن نقول إنه لا فعل يقوم به الله هو فعل يمكن أن يكون لا أخلاقياً، وأن أي فعل تملي القيام به الاعتبارات الأخلاقية هو فعل لا يمكن لله إلا أن يقوم به. هذا التحليل لا يسمح حتى بوجود إمكان منطقي أن يفعل الله أي فعل تملي الاعتبارات الأخلاقية الامتناع عن القيام به أو أن يمتنع عن القيام عن أي فعل تملي الاعتبارات الأخلاقية القيام به. وهذا يعني أنه ليس كاذباً فحسب أن نفترض أن الله قام بفعل لا أخلاقي أو امتنع عن القيام بفعل أخلاقي، بل إنه أمر غير متماسك منطقياً أن نفترض ذلك. ولكن من الواضح أنه لا يمكن لكائن أن يتصف بالكمال الأخلاقي بالمعنى الذي شرحناه إلا إذا اتصف أيضاً بالحرية الكاملة. فالاعتبارات الأخلاقية هي اعتبارات عقلانية خالصة[١٦] إذن، لا يمكن لكائن أن يتصف بالكمال الأخلاقي إذا كانت أفعاله تخضع لاعتبارات غير عقلانية، وبما أن الكائن كامل الحرية هو الكائن الذي لا يخضع سوى لاعتبارات عقلانية، إذن يشترط في الكائن الذي يتصف بالكمال الأخلاقي أن يكون كائناً كامل الحرية. ولكن مفهوم الحرية الكاملة ينطوي على مفهوم القدرة الكلية. فإذا لم يكن كائن ما كلي القدرة، فهذا يعني أنه قد توجد حالات لا يكون قادراً فيها على فعل ما يعتقد أن الاعتبارات العقلانية تمليه عليه أو الامتناع عن فعل ما يعتقد أن هذه الاعتبارات تملي الامتناع عن القيام به.

ولكن الكائن كامل الحرية، كما رأينا، يقوم دوماً بالأفعال التي يعتقد أن الاعتبارات العقلانية تمليها عليه، ويمتنع دوماً عن القيام بالأفعال التي يعتقد أن هذه الاعتبارات تملي عليه عدم القيام بها. من هنا يتضح لماذا مفهوم الحرية الكاملة ينطوي على مفهوم القدرة الكلية. وإذا كان السابق ينطوي على الأخير، إذن، بحكم كون السابق متضمناً في مفهوم الكمال الأخلاقي، يلزم أيضاً أن نعتبر الأخير متضمناً في هذا المفهوم نفسه. ولكن لا يكفي أن يكون كائن كامل الحرية، وبالتالي كلي القدرة، حتى يتصف بالكمال الأخلاقي. فالكائن الذي يتصف بالكمال الأخلاقي لا يفعل فقط ما يعتقد أنها تمليه عليه الاعتبارات الأخلاقية بما هي اعتبارات عقلانية، ولا يمتنع فقط عن القيام بالأفعال التي يعتقد أن هذه الاعتبارات تملي عدم القيام بها، بل إنه أيضاً لا يخطىء مطلقاً بخصوص ما يجب أن يفعله أو ما يجب أن يمتنع عن

فعله. ولكن من الواضح أن هذا الشرط الأخير لا يمكن أن يتحقق إلا إذا كان الكائن المعني كلي المعرفة. فإذا لم يكن كلي المعرفة، فقد توجد حالة يكون لديه فيها اعتقاد غير مسوغ بأن الاعتبارات الأخلاقية تملي عليه فعل أمر ما، بينما العكس هو ما يجب أن يفعله. ولذلك فإنه سيفعل في هذه الحالة ما لا يجوز فعله. ولكن هذا يتناقض كلياً مع كونه يتصف بالكمال الأخلاقي وعلى أنه، بالتالي، لا يمكنه أن يفعل ما لا يجوز فعله. من هنا يتضح أن الحيازة على المعرفة الكلية شرط ضروري للحيازة على الكمال الأخلاقي. المعرفة الكلية تشكل حلقة الوصل المنطقية بين الحرية الكاملة والكمال الأخلاقي، بمعنى أن الكائن الذي يتصف بالحرية الكاملة لا يحتاج إلى أكثر من صفة المعرفة الكلية حتى يتحقق له الكمال الأخلاقي.

إن الله، بالإضافة إلى كونه يتصف بالكمال الأخلاقي، هو مصدر للإلزام الأخلاقي. لاحظ أننا لم نقل هنا إنه المصدر للإلزام الأخلاقي، بل قلنا فقط إنه مصدر من مصادر الإلزام الأخلاقي. هناك طبعاً من يريدون الذهاب إلى أبعد من القول الأخير وأن ينظروا إلى الأوامر والنواهي الإلّهية على أنها المعيار الأخير للأخلاق. وبناء على الموقف الأخير، إن واحدنا ملزم أخلاقياً بالقيام بفعل ما (أو الامتناع عن القيام به) إذا وفقط إذا كان الله يأمر بالقيام بهذا الفعل (أو ينهى عن القيام به). وما يعنيه هذا، لا شك، هو أن الله هو المصدر الوحيد للإلزام الأخلاقي، لأنه ليس ثمة معيار للإلزام الأخلاقي مستقل عن الله. إن وجهة النظر الأخيرة ستكون مدار نقاشنا في الفصل السابع، حيث سنبين، فيما سنبين، أنها تتعارض مع إسناد صفة الكمال الخلقي إلى الله.

إن ما يعنينا في هذا الفصل هو موقف من نوع آخر. فالسؤال هنا ليس سؤالاً حول ما الذي يشكل الأساس أو المعيار الأخير للأخلاق وما إذا كان هذا الأساس أو المعيار الأخير مستقلاً عن الله أم لا. إن ما يعنينا، بالأحرى، هو ما إذا كانت طبيعة العلاقة الأنطولوجية القائمة بين الإنسان وخالقه ـ الله ـ هي علاقة مولدة لواجبات أخلاقية للإنسان. وعلى افتراض أن هناك واجبات أخلاقية من نوع آخر تترتب على هذه العلاقة، فما الذي يشكل، على وجه التحديد، في هذه العلاقة الأساس لهذه الواجبات؟ بمعنى آخر، ما الذي يجيز لنا هنا أن نحول قضايا أنطولوجية إلى قضايا معيارية، أي أن نحول قضايا تصف الواقع الأنطولوجي للإنسان وعالمه بالعلاقة مع الله إلى قضايا تقول ما الذي ينبغي على الإنسان أن يفعله إزاء الله؟

إن أول ما نلاحظه في محاولة إجابتنا عن أسئلة من النوع الأخير هو أن الإنسان، من منظور التقليد الإبراهيمي، يجد في الله الأساس الأخير لوجوده ووجود

كل الأشياء الأخرى. فالله هو الخالق الأزلي لكل شيء. ليس المقصود بالتعبير «الخالق لكل شيء» في هذا السياق أن الله يجعل كل شيء يكون بصورة مباشرة. كذلك ليس المقصود بـ «كلِ شي» معناه الأوسع بحيث يتضمن ما صدق (Denotation) هذا التعبير، مثلاً، الحقائق الضرورية أو حالات التناقض وما أشبه ذلك. المقصود هو أن الله هو الشرط الضروري لكل ما وجد وما هو موجود وما سيوجد في عالم الوقائع. إن القول الأخير لا يلزمنا بأن نحسب كل ما هو موجود نتيجة مباشرة لنشاط الله الخلاق، بل يلزمنا فقط بأن نقول إنه ما كان ممكناً لأي شيء أن يوجد في عالم الوقائع لولا نشاط الله الخلاق. كذلك فإن قصرنا الكلام على عالم الوقائع هنا يجنبنا اعتبار أشياء مثل الحقائق الضرورية أو حالات التناقض مخلوقة. فالحقائق الضرورية هي حقائق في كل العوالم الممكنة، كما كان يحلو لليبنتس (Leibniz) أن يقول. ولهذا السبب فلا معنى لقولنا إنها تنتمي إلى عالم الوقائع الفعلي، لأن ما ينتمي إلى العالم الأخير، بحكم طبيعته، لا ينتمي إلى كل العوالم الممكنة. وإذا كانت الحقائق الضرورية هي حقائق في كل العوالم، فإن القضايا المتناقضة لا يمكن أن تصدق في أي عالم ممكن. فكائناً ما كان عالم الوقائع، فإنه لا يمكن لأية واقعة من وقائعه أو أية مجموعة منها أن تتعارض مع ما تقوله أية قضية من القضايا الضرورية، مثلما لا يمكن إلا أن تتعارض مع ما تقوله أية قضية من القضايا المتناقضة. ولذلك فإذا كانت الحقائق الضرورية حقائق في كل العوالم الممكنة، فإن ما يعنيه هذا في نهاية التحليل هو أنه لا يمكن أن توجد شروط سابقة عليها تشكل الأساس الأنطولوجي لها، وبالتالي فلا يمكن أن تكون مخلوقة. وإذا كانت القضايا المتناقضة كاذبة في كل العوالم الممكنة، فإن هذا يعني أنه لا يمكن أن توجد أية شروط توجب وجود حالة تناقضية[١٧] (Contradictory State of Affairs) . وهذا بدوره يعني أنه لا يمكن للحالات التناقضية أن تكون مخلوقة.

يتضح إذن من تحليلنا السابق أن الله هو الخالق لكل شيء، بمعنى أنه، على الأقل، الشرط الضروري لكل الوقائع. هنا، نحن لا نأخذ ما تثبته القضايا الصادقة بالضرورة أو الكاذبة بالضرورة (أي المتناقضة) على أنه ينتمي لعالم الوقائع، لأن القضايا السابقة متسقة منطقياً مع كل الوقائع الفعلية والممكنة، بينما الأخيرة غير متسقة منطقياً لا مع الوقائع الفعلية ولا مع الوقائع الممكنة. ولكن الله ليس الشرط الضروري لكل الوقائع الفعلية لأنه اتفق أن عالم الوقائع الفعلية يجد أساسه الأنطولوجي الأخير في الله، بل لأن طبيعة الوقائع تستوجب أن يوجد أساس أنطولوجي لها خارج عالم الوقائع رمة. ولذلك فما يصدق على قولنا إن الله هو الخالق لكل شيء هو أنه لا يمكن لأية واقعة، فعلية أو ممكنة، إلا أن تجد الأساس الأخير لها في الله.

بمعنى آخر، بالنسبة لأي عالم ممكن على الاطلاق، الله هو الشرط الأنطولوجي الضروري لكل واقعة من وقائع هذا العالم الممكن. إن هذه المسألة جد هامة، وسنجد أنها ستشكل الأساس لفهمنا ما يترتب على وجه التحديد على إسنادنا إلى الوجود الإلّهي صفة كونه واجباً أو ضرورياً.

ولكن لنعد الآن إلى المسألة التي تشكل محور اهتمامنا، أي المسألة المتعلقة بنظرنا إلى الله على أنه مصدر للإلزام الأخلاقي. إن نظرنا إلى الله على هذا النحو، كما ألمحنا سابقاً، أمر منوط بوجود علاقة وحيدة الطرف ولا تماثلية (Asymm-Etrical) بيننا وبين الله: الله هو الخالق لنا ولكل ما هو ضروري لوجودنا ولاستمرارنا في الوجود. باختصار، إننا مدينون لله بكل شيء. فباستقلال عن نشاطه الخلاق نحن وهذا العالم حولنا بكل وقائعه وعلائقه نتحول إلى لا شيء. وكون الله هو الخالق لكل شيء، بالمعنى الذي أوضحناه، يعني أنه المالك لنا ولكل ما لنا وما حولنا. إن طبيعة هذه العلاقة الأنطولوجية، التي لا يمكن لأي كائن على الإطلاق خارجها سوى أن يكون مسلوب الوجود، تفرض على المخلوقات العاقلة أن تدين لله وألا تعصى أوامره. ولكن من المهم أن نذكر هنا أن طبيعة هذه العلاقة تفرض علينا أن ندين لله أو أن نتمثل لأوامره ونواهيه باعتبار أن هذا هو إلزام أخلاقي علينا. إننا، بمعنى آخر، مدينون بالطاعة لله، خالقنا ومالكنا، لاعتبارات خلقية في المقام الأول. فليس لأن الله يمتلك القدرة على افنائنا أو على أن يفعل بنا ما يشاء، فليس لهذا السبب نحن مدعوون للإذعان لإرادته. إن ما يجعلنا مدينين له بالطاعة هو شيء نابع من طبيعة العلاقة الأنطولوجية التي تربطنا به، علاقة المخلوق، الذي هو نحن، بالخالق، الذي هو الله. إن الله، بمقتضى هذه العلاقة، هو الذي وهبنا الوجود والحياة وكل ما هو ضروري لاستمرار هذا الوجود وهذه الحياة، وهو الذي يملك أن يعطل هذا الوجود بكل ما فيه ساعة يشاء. إن هذا هو تماماً ما يجعل الله مصدراً للإلزام الأخلاقي. فإن كونه وهبنا كل شيء بما في ذلك وجودنا، يلزمنا، من المنظور الأخلاقي، بألا نتجاهل ما يطلبه منا وأن نأخذ الامتثال لأوامره ونواهيه على أنه واحد من الزاماتنا الأخلاقية.

على أن النظر إلى الله على أنه مصدر للإلزام الأخلاقي بالمعنى الذي شرحناه ينبغي ألا يفهم على أنه يوجب النظر إلى الإلزام الأخلاقي المترتب على طبيعة العلاقة بين المخلوق وخالقه على أنه إلزام مطلق. إن هذا الإلزام، بالأحرى، لا يمكن أن يكون أكثر من إلزام للوهلة الأولى. إن هذا الأمر لا يمكن أن يكون خلاف ذلك، لأن الامتثال لما يأمر به أو ينهى عنه من نحن مدينون له بكل شيء قد يكون، في ظل شروط معينة، ذا نتائج أخلاقية أسوأ على وجه الإجمال من النتائج الأخلاقية المترتبة

على عدم امتثالنا لما يأمر به أو ينهى عنه. بمعنى آخر، لا يمكننا أن نقول إن امتثالنا لما يأمر به أو ينهى عنه هو ما نحن ملزمون به خلقياً، بغض النظر عن الظروف والحالات، فقط لأننا مدينون له بكل شيء. ولا ينفع القول هنا إن الله كلي الخير أو يتصف بالكمال الخلقي، مما يعني أنه لا يمكن أن يأمرنا بالقيام، أو الامتناع عن القيام، بفعل معين في ظل شروط معينة إذا كان الامتثال لما يأمر به في ظل هذه الشروط ذا نتائج أخلاقية أسوأ على وجه الاجمال من النتائج الأخلاقية المترتبة على عدم الامتثال له. فإن هذا لا يغير شيئاً من واقع أن التزامنا بالامتثال لما يأمر به الله، لأنه خالقنا، لا يمكن أن يكون التزاماً مطلقاً، بل مجرد التزام للوهلة الأولى، في أفضل حال. فلا توجد علاقة ضرورية هنا بين كون من يأمرنا بالقيام بفعل ما وهبنا كل شيء وكون قيامنا بهذا الفعل ذا نتائج أخلاقية أفضل على وجه الاجمال (أو ليست أسوأ على وجه الاجمال) من النتائج الأخلاقية المترتبة على عدم قيامنا بهذا الفعل. إن هناك طبعاً علاقة ضرورية بين كون من يأمرنا بالقيام بالفعل المعني كاملاً خلقياً وكون امتثالنا لهذا الأمر لا يمكن أن يكون ذا نتائج أخلاقية أسوأ على وجه الاجمال من النتائج المترتبة على عدم امتثالنا له. ولكن ما يجعل العلاقة ضرورية في هذه الحالة هو أن الذي يصدر عنه الأمر كائن كامل خلقياً، وليس أنه خالقنا. فحتى لو لم يكن هذا الكائن خالقنا فإن العلاقة الضرورية المشار إليها تظل هي ما هي، ما دام هذا الكائن يتصف بالكمال الأخلاقي. ولكن من الملاحظ أن هذه العلاقة تبطل أن تكون ضرورية إذا أزلنا عن هذا الكائن صفة الكمال الأخلاقي وأبقينا على كل صفاته الأخرى بما فيها صفة كونه الخالق لكل شيء. وفي هذا برهان كافٍ على أن النظر إلى الإلزام الأخلاقي بالطاعة لله فقط من زاوية كون الله هو الخالق لنا لا يوجب النظر إلى هذا الإلزام على أنه أكثر من الإلزام للوهلة الأولى.

لننتقل الآن إلى الصفة الأخيرة التي تعنينا في هذا الفصل، أي صفة كون الله واجب الوجود. إن المفتاح لفهمنا هذه الصفة ولما يترتب على إسنادها إلى الله يكمن في بعض ما قلناه في الفقرات السابقة عن الله باعتباره الأساس الأنطولوجي الأخير للوجود. فكما أوضحنا سابقاً، فإن نظرنا إلى الله على أنه الأساس الأنطولوجي الأخير للوجود لا يعني فقط أن وجوده شرط ضروري لكل ماوجد وما هو موجود فعلياً وما سيوجد، بل يعني أنه لا يمكن أن يوجد أي شيء على الاطلاق إلا ويجد أساسه الأخير في الله. وهذا يعني، كما رأينا، أنه ليس من قبيل الاتفاق أن لله هو الخالق لكل شيء، وبالتالي الأساس الأنطولوجي لكل شيء. إنه كذلك بالضرورة. إن أي شيء على الاطلاق خارج الوجود الإلّهي هو شيء تفرض طبيعته أن يكون مخلوقاً. لا

يمكن، إذن، بعامل الضرورة، أن يوجد أي شيء بدون وجود الله. ولكن هذا يعني أن الله موجود في كل العوالم الممكنة(*). فإنه لا يمكن تصور أي شرط يعني توافره عدم وجود الله. فإذا كان الله هو الخالق الأزلي لكل شيء بالضرورة إذن فإن تصورنا لشرط يعني توافره عدم وجود الله هو تصور غير متماسك منطقياً. فإنه يفترض مسبقاً إمكان وجود شيء باستقلال عن وجود الله. ولكن كون الله هو الخالق الأزلي لكل شيء بالضرورة يعني أن كل شيء «خارجه» يجد، بالضرورة، الأساس لوجوده في الله. إذن لا يمكن تصور شرط يكون وجود الله بموجبه باطلاً، فلا شيء مطلقاً يمكن منطقياً أن يعطل وجود الله. هذا هو الفحوى الأساس لقولنا إن الله موجود في كل العوالم الممكنة، فلا يمكن أن يوجد أي شيء، إلا إذا وجد الله بوصفه الخالق الأزلي للعالم. إن هناك تعارضاً منطقياً، من منظور فكر الموحدين ومنهم المسلمون بالطبع، بين افتراضنا وجود شيء ما وافتراضنا في الوقت نفسه عدم وجود الله، الكائن الأزلي بالضرورة. إذن بالنسبة لأي عالم ممكن على الاطلاق، لا يمكن إلا أن يوجد الله في هذا العالم وجوداً أزلياً.

إن فهمنا الوجود الإلّهي، في وجوبه، على النحو الأخير يقودنا إلى النظر إلى قضية وجود الله على أنها ضرورية بالمعنى الأنطولوجي للضرورة، على الأقل[١٨]. فأن نقول إن قضية ما هي قضية صادقة بالضرورة الأنطولوجية هو أن نقول إن صدق هذه القضية ليس (ولم يكن ولن يكون متوقفاً) على أي شيء لا يكون وصفه متضمناً في هذه القضية[١٩]. فالله، بحكم كونه الأساس الأنطولوجي الأخير للوجود، هو السبب الأخير لكل ما هو موجود على نحو غير ضروري. إذن وجود الله لا يعتمد على وجود أي شيء «خارجه»، وبالتالي فإن صدق القضية «الله موجود» لا يعتمد على صدق أية قضية جائزة أو غير ضرورية. فإن الاستقلالية المطلقة للوجود الإلّهي المتضمنة في مفهوم كون الله الأساس الأخير للوجود تضمن، إذن، ألا يكون صدق قضية وجود الله مشروطاً بصدق أية قضية أخرى غير متضمنة في القضية السابقة (أي قضية وجود الله نفسها)[٢٠].

قد يذهب بعضهم إلى أن وجود الله هو وجود ضروري بالمعنى المنطقي أيضاً. أن نقول إن وجوده ضرري بهذا المعنى هو أن نقول إن القضية «الله موجود» هي قضية تحليلية، أي قضية يؤدي نفيها إلى تناقض منطقي. إن النظر إلى هذه القضية على هذا

(*) ليس المقصود بهذا أن وجوده ضروري منطقياً، بل ما هو مقصود به هو أن القضية الشرطية المتصلة «إذا وجد أي شيء، إذن الله موجود» هي قضية ضرورية منطقياً. والكلام على العالم الممكن في هذه الحالة هو كلام على مجموعة من الوقائع الوجودية الفعلية أو الممكنة.

النحو، كما نبهنا الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانط (Kant) يفترض معاملة الوجود باعتباره محمولاً منطقياً. إن معاملة الوجود على أنـه محمول منـطقي هو مـا نجده مفترضاً بصورة واضحة في الصيغة التي أعطاها ديكارت لما صار يعـرف بالبـرهان الوجودي[٢١] (Ontological Argument) . فما قاله ديكارت في هذا الصدد مؤداه أن مفهوم الله باعتباره كائناً مطلق الكمال يتضمن وجود الله، مثلما مفهوم المثلث، مثلاً، يتضمن أن مجموع زوايا المثلث يساوي زاويتين قائمتين[٢٢]. إن موازاة ديكارت هنا بين طبيعة العلاقة التي نجدها بين الموضوع والمحمول في الحالة الأخيرة وطبيعة العلاقة بين الموضوع والمحمول التي نجدها في الحالة السابقة لا تبقي مجالاً للشك في أنه يعامل الوجـود كمحمول منـطقي. فإن كـون مجموع زوايـا المثلث يساوى زاويتين قائمتين متضمن منطقياً في مفهوم المثلث. إذن، إذا فهمنا علاقة مفهوم الله بوجود الله على النحو نفسه، كما يريد منا ديكارت أن نفهمها، فلا مهرب لنا في هذه الحالة من أن نعتبر وجود الله متضمناً منطقياً في مفهوم الله. وهذا بدوره يعني أن علينا أن ننظر إلى الوجود باعتباره محمولاً منطقياً.

من الصعب طبعاً أن نسوغ النظر إلى الوجود على النحو المفترض في برهان ديكارت الوجودي، لأن الوجود، كما بين كانط، هو شرط ضروري للحمل. ونذلك فعندما نعامل الوجود نفسه بوصفه محمولاً فإننا نجد أنفسنا مدعوين لافتراض وجود الموضوع كشرط لحمل الوجود عليه، وهذا، لا شك، أمر غير معقول البتة. وهذا تماماً ما قاد برتراند رسل إلى القول إن القضايا الوجودية ليست في حقيقة أمرها قضايا حملية[٢٣]. فعندما أقول إن كائناً من نوع ما موجود، فـإن الصيغة اللغـوية لقـولي تضللني هنا وتهيء لي أن ما أفعله هو حمل الوجود على موضوع معين. على أنه لا يجوز أن نخلط، في نظر رسل، بين الصيغة اللغوية لما نقوله وصورته المنطقية. فإذا حولنا كلامنا إلى صورته المنطقية الحقيقية، فما نكتشفه هو أن ما هو متضمن في قولنا المعني ليس أن الوجود صفة لموضوع معين بل إنه صفة لدالة القضية[٢٤] «س هو كائن من نوع كذا وكذا» (أي من النوع المقصود من كلامنا). . بمعنى آخر، ما ينبغي أن نفهمه من قولنا إن كائناً من نوع كذا وكذا موجود هو أن دالة القضية «س هو كائن من نوع كذا وكذا» ذات قيمة واحدة صادقة على الأقل. وما يعنيه قولنا الأخير هو أن هناك حالة استبدال (Substitution Instance) واحدة على الأقل لدالة القضية المعنية تصدق على الواقع[٢٥]. وهذا يبين، في نظر رسل، أن ما يعنيه قولنا إن كذا وكذا موجود ليس أن الوجود هو محمول منطقي لموضوع كلامنا، بل إن هناك شيئاً واحداً، على الأقل، ينطبق عليه وصف محدد. فإذا قلت، مثلاً، «المعدن موجود»، فإن هذا هو بمثابة قولي إن مفهوم المعدن ينطبق على شيء واحد على الأقل. والقول الأخير

يكافىء قولنا إن هناك على الأقل قيمة واحدة صادقة لدالة القضية «س هو معدن».

لأسباب كهذه، نجد أن الأكثرية الساحقة من الفلاسفة المعاصرين لم يذهبوا إلى حد النظر إلى الوجود الإلّهي على أنه واجب بالمعنى المنطقي، بل اكتفوا بحسبانه واجباً بالمعنى الأنطولوجي[٢٦]. ولكن إذا انتقلنا الآن إلى جانب آخر من الجوانب المرتبطة بوصفنا الله بأنه واجب الوجود، وأعني هنا، على وجه الخصوص، الجانب الخاص باعتقاد المؤمن أن الله يمتلك صفاته على نحو ضروري، فإننا سنجد أنه لا اختلاف بين فلاسفة الدين قاطبة حول ما ينبغي أن نفهمه بهذا الاعتقاد. فإن ما يتضمنه هذا الاعتقاد، لا شك، من الصعب تأويله على غير النحو الذي يستوجب النظر إلى الله على أنه يمتلك صفاته على نحو ضروري منطقياً. إن هذا الأمر يتضح لنا فوراً عندما نعيد إلى الذاكرة ما قلناه بخصوص كون الله هو الأساس الأنطولوجي الأخير للوجود. إن الله هو كذلك، كما أوضحنا سابقاً، ليس من قبيل الاتفاق أو الصدفة. إن هذا أمر ينبع من ماهيته. بمعنى آخر، فإنه ليس فقط شرطاً ضرورياً منطقياً أن يكون فرد أساساً أخيراً للوجود حتى يصح اعتبار هذا الفرد هو الله، بل إن هذا الفرد لا يمكن أن يكون هو الله، إلا إذا كان كذلك بالضرورة المنطقية. فإن الفرد الذي ينطبق عليه الوصف «الأساس الأنطولوجي الأخير للوجود» لا يمكن منطقياً تصور عدم كونه الله بالذات.

من الضروري التمييز بين «الله» كمفهوم و«الله» كاسم علم حتى تتوضح المسألة الأخيرة على نحو أفضل. فاستعمالنا «الله» لندل على مفهوم معين هو استعمالنا له على نحو يجعل من المتناقض منطقياً أن نقول إن فرداً ما هو الله (أي ينطبق عليه مفهوم الله) ولكنه ليس الأساس الأنطولوجي الأخير للوجود. إن القضية «الله (مفهوم) هو الأساس الأخير للوجود» هي، بناء على التوضيح الأخير، قضية تحليلية، وليس لها أي مدلول وجودي[٢٧]. إن صدقها، لذلك، لا يفترض مقدماً أن الله (اسم علم) موجود. إنه يتوقف فقط على كون مفهوم المحمول متضمناً في مفهوم الموضوع. ولكن القضية «الله (اسم علم) هو الأساس الأخير للوجود» لا يمكن النظر إليها على أنها قضية تحليلية، لأنها ذات مدلول وجودي. فإن صدقها، لا شك، يتوقف على وجود موضوعها (أي الله في هذه الحالة). ولكن هذه القضية لا يمكن أن تكون صادقة إلا إذا كانت صادقة بالضرورة المنطقية. فحتى لو سلمنا أنه لا تناقض منطقياً في نفينا وجود أساس أخير للوجود، فإنه حتماً ليس خلواً من التناقض نفينا أن يكون الله (اسم علم) الأساس الأخير للوجود. والتناقض هنا لا ينشأ بعامل كون مفهوم الموضوع يتضمن مفهوم المحمول، إذ لا مفهوم للموضوع في هذه الحالة، بل ينشأ بعامل كون

مسمى اسم العلم، في هذه الحالة، لا يمكن منطقياً إلا أن يكون الأساس الأخير للوجود. إن هذا الأمر ينبع من ماهيته. إذن إذا قلت «إن الله (اسم علم) ليس الأساس الأخير للوجود» فإن هذا يكون بمثابة قولي إن الفرد الذي هو الأساس الأخير للوجود ليس الأساس الأخير للوجود. والتناقض في القول الأخير واضح.

ولكن الله هو الأساس الأخير باعتباره أساساً شخصياً للوجود. والكلام على الله باعتباره أساساً شخصياً للوجود هو كلام عليه باعتباره كائناً يتصف بالصفات التي سبق وتناولناها مثل صفة القدرة الكلية والعلم الكلي والكمال الخلقي... الخ، إذن من الواضح هنا أن قولنا إن الله هو، من حيث ماهيته، الأساس الشخصي للوجود مؤداه أن الله هو، من حيث ماهيته، كلي القدرة وكلي المعرفة وكلي الخير ومصدر للالزام الأخلاقي... إلخ، وإذا أضفنا الآن صفة الأزلية إلى الصفات التي نسندها إلى الله، إذن فإن النتيجة التي تترتب على إضافتها هي أنه لا يمكن لكائن أن يكون هو الله بالذات (أي يكون هو والله ذا هوية واحدة) إلا إذا كان من حيث ماهيته يتصف بكل الصفات الشخصية التي ذكرناها منذ الأزل وإلى الأزل.

إن أزلية الله تنبع، لا شك، من كونه ذا استقلالية أنطولوجية مطلقة. فإذا كان الله هو الأساس الأخير للوجود، إذن فإنه، أنطولوجياً، مستقل عن كل العوامل الخارجية. وهذا بدوره يعني أنه إن وجد فلا شيء أوجده (إذن فهو لم يأتِ إلى الوجود) ولا شيء يمكن أن يعدم وجوده (إذن فهو لن يفارق الوجود). وهكذا يتضح لنا أن كون الله هو الأساس الأخير للوجود يتضمن كونه بدون بداية أو نهاية في الزمان، أي يتضمن أزليته. ولكن ينبغي أن نعود إلى التذكير هنا بمسألة كنا قد تعرضنا لها سابقاً، ألا وهي أن الله هو الأساس الأخير للوجود ليس من قبيل الصدفة، بل إنه كذلك بالضرورة المنطقية. إذن فهو الأساس الأخير للوجود في كلِ العوالمِ الممكنة. وما يعنيه قولنا الأخير، كما أوضحنا سابقاً، هو أنه لا يمكن منطقياً أن يوجد أي شيء على الاطلاق إلا إذا كان الله موجوداً. إذ ما ينسحب على صفة كون الله الأساس الأخير للوجود ينسحب أيضاً على أزليته، وبالتالي، فإن الله (اسم علم) أزلي بالضرورة المنطقية: إن أزليته تنبع من ماهيته.

إذا عدنا الآن إلى ما قلناه سابقاً من أن الله هو الأساس الأخير للوجود باعتباره أساساً شخصياً للوجود، إذن فإن ما يعنيه هذا، في ضوء تحليلنا الأخير، هو أن الله، هو بالضرورة المنطقية، الأساس الشخصي للوجود منذ الأزل وإلى الأزل. ولذلك إذا افترضنا وجود الله، فإن ما يترتب على هذا الافتراض هو أنه يوجد شخص ما ش وأن ش والله هما شخص واحد بالضرورة المنطقية (أي نفي القضية «ش = الله» متناقض

منطقياً) وأنه ما كان ممكناً منطقياً لـ ش أن يفقد أية صفة من صفاته ولا هو ممكن منطقياً له أن يتوقف عن امتلاك أية صفة من صفاته. وما يعنيه كل هذا هو أن أي قضية تسند إلى الله صفة ما هي قضية لا يمكن أن تصدق إلا إذا صدقت بالضرورة المنطقية وأنه إذا صدق في وقت ما أن شخصاً ما ش هو الله، إذن فإن هذا يصدق بالضرورة المنطقية في الوقت المعني وكذلك في كل وقت سابق ولاحق له(٢٨).

إذا عدنا الآن إلى مفهوم المعرفة الدينية، بما هي معرفة لوجود الله وصفاته، فإنه ينبغي النظر إلى هذه المعرفة، في ضوء ما جاء معنا سابقاً، على أنها معرفة ضرورية، أي لا تتخذ سوى من قضايا ضرورية من نوع أو آخر موضوعاً لها. إن القضايا الضرورية التي يمكن أن تشكل موضوعات للمعرفة الدينية، كما يتضح من تحليلنا السابق، تتكون من ثلاثة أنواع من القضايا الضرورية. فقضية وجود الله، مثلاً، هي قضية ضرورية أنطولوجياً، أي أن صدقها لا يعتمد على صدق أية قضية أخرى غير متضمنة فيها. غير أن هذه القضية ليست ضرورية منطقياً لأن نفيها ليس متناقضاً منطقياً. وقضية مثل «الله (مفهوم) كلي القدرة» أو «الله (مفهوم) كلي المعرفة» هي قضية ضرورية بالمعنى التحليلي، أي أن مفهوم موضوعها يتضمن مفهوم محمولها، مما يعني أنها ضرورية منطقياً أيضاً لأن نفيها متناقض منطقياً. وصدق قضية كهذه لا يعتمد على وجود أي شيء ولا حتى على وجود الله. إنها كسائر القضايا التحليلية بدون أي مدلول وجودي. أما قضية مثل «الله (اسم علم) هو الأساس الشخصي الأخير للوجود» فهي قضية ضرورية بمعنى أن مسمى «الله» يمتلك بالضرورة صفة كونه الأساس الشخصي الأخير للوجود. ولذلك فإنها تشترك مع قضية من النوع السابق في أن نفيها يقود إلى تناقض منطقي، إلا أنها ذات مدلول وجودي ولا تصدق تحليلياً. ولذلك فإن صدقها يفترض مسبقاً وجود الله، ولكنها لا تصدق إلا إذا صدقت على نحو ضروري منطقياً.

من الملاحظ أن هذه الأنواع الثلاثة من القضايا تشترك في شيء واحد، ألا وهو أنها كلها ضرورية أنطولوجياً. فلا قضية بينها يعتمد صدقها على صدق أية قضية غير متضمنة فيها. هذا حتماً هو ما ينطبق على قضية وجود الله، كما بينا، ولكنه ينطبق أيضاً على قضية مثل «الله (مفهوم) كلي القدرة». فالقضايا التحليلية، بالتعريف، صادقة بغض النظر عما يصدق أو لا يصدق من بين القضايا المستقلة منطقياً عنها. على أن الشيء نفسه ينطبق على قضايا من النوع الثالث، أي قضايا مثل «الله (اسم علم) كلي القدرة». فإن قضايا من هذا النوع، وإن لم تكن تحليلية لامتلاكها مدلولاً وجودياً، إلا أنها لا تحتاج لصدقها سوى إلى صدق القضية «الله موجود». ولكن

القضية الأخيرة متضمنة، لا شك، في أية قضية مثل «الله (اسم علم) كلي القدرة»، مما يعني بصورة واضحة أن الأخيرة صادقة بالضرورة الأنطولوجية.

إذن، بإمكاننا أن نقول هنا إن المعرفة الدينية من حيث هي معرفة لوجود الله وصفاته هي معرفة ضرورية بما هي، على الأقل، وليس على الأكثر، معرفة تتخذ من القضايا الصادقة بالضرورة الأنطولوجية موضوعات لها. إن هذا يكفي لأغراضنا في هذا الكتاب لأن القضايا التي يمكن أن تشكل موضوعات للمعرفة العملية ليس بينها ما يمكن اعتباره ضرورياً، حتى بهذا المعنى للضرورة. فصدق أية قضية منها يعتمد على صدق قضايا أخرى كثيرة مستقلة منطقياً عن السابقة. باختصار، إنها قضايا جائزة، لا ضرورية.

من الملاحظ هنا أيضاً أن المعرفة الدينية، وإن كانت ضرورية بالمعنى الذي أشرنا إليه، إلا أنها ليست معرفة قبلية إلا في حالة واحدة فقط. هذه الحالة هي الحالة التي تتخذ فيها المعرفة الدينية من قضايا تحليلية ـ أي قضايا من النوع الثاني ـ موضوعاً لها. فعندما نقول، مثلاً، إن الله كلي القدرة أو الأساس الأخير للوجود أو مصدراً للالزام الأخلاقي، حيث «الله» يدل على مفهوم، فإن ما نقوله صادق لأن مفهوم الموضوع يتضمن مفهوم المحمول وليس لأي سبب آخر. ولكن نحن نعرف أن مفهوم الموضوع يتضمن مفهوم المحمول فقط عن طريق تحليلنا لمفهوم الألوهية كما نجده في التقليد الابراهيمي. إذن، فإن معرفتنا في هذه الحالة هي معرفة قبلية خالصة. ولكن المسألة تختلف بالنسبة لمعرفة النوع الأول والنوع الثاني من القضايا الضرورية التي تشكل موضوعات المعرفة الدينية. فإن لهذين النوعين مدلولاً وجودياً. وإذا لم نسلم مع ديكارت أن ماهية الله تتضمن وجوده، إذن فإن ما يترتب على ذلك هو أن معرفة وجود الله ليست قبلية بل بعدية. وهذا بدوره يعني أن معرفتنا أيضاً صدق النوع الثالث من القضايا التي تشكل موضوعات للمعرفة الدينية ينبغي أن تكون معرفة بعدية، لأن لا قضية من هذا النوع يمكن أن تصدق، كما رأينا، إلا إذا صدقت قضية وجود الله. ولذلك فأن نعرف صدق أية قضية منها هو أن نعرف أن الله موجود، والمعرفة الأخيرة هي معرفة بعدية.

إن المعرفة الدينية لا تقتصر، كما رأينا، على معرفة وجود الله ومعرفة صفاته أو ماهيته. إنها أيضاً معرفة لأفعال الله ومقاصده ولما يريده منا أو لا يريده منا وما أشبه ذلك. قد يتخذ واحدنا موقفاً كموقف اسبينوزا وينظر إلى أفعال الله ومقاصده وإرادته على أنها نابعة كلها من ماهيته، مما يجعلها ضرورية كصفاته[٢٩]. ومن ينظر إليها

على هذا النحو يجعل معرفتنا لها ضرورية بالمعنى نفسه الذي رأينا أنه ينطبق على معرفتنا لصفات الله.

على أن النظر إليها على هذا النحو يتعارض مع فهمنا لحرية الله الكاملة. فبناءً على هذا الفهم، كما بينا سابقاً، الله حر بصورة تامة، بمعنى أنه لا يتأثر بأية عوامل سببية. فهو، في كل ما يقوم به من أفعال، حر بمعنى ضد ـ سببي (Contra-Causal). غير أن الله، كما رأينا، وإن كان لا يخضع لأية تأثيرات سببية، إلا أنه يتصرف وفق ما تمليه الاعتبارات العقلية. ففي كل حالة ترجح فيها كفة الاعتبارات العقلية لصالح القيام (أو عدم القيام) بفعل ما، فإن الله يختار القيام (أو عدم القيام) بهذا الفعل. إن هذا، لا شك ينطبق على الله بالضرورة المنطقية. بمعنى آخر، إن ماهيته تفرض أن يختار الله القيام بفعل ما إذا كانت الاعتبارات العقلية لصالح القيام به تفوق على وجه الإجمال تلك التي هي لصالح عدم القيام به وأن يستنكف عن القيام بفعل ما إذا صح العكس. ولكن من الواضح أن هذا لا ينطبق بالضرورة على كل أفعال الله، لأنه قد توجد حالات تتوازن فيها الاعتبارات العقلية لصالح القيام بفعل ما مع الاعتبارات العقلية لصالح عدم القيام به، وما يختاره الله، في هذه الحالة، ليس اختياراً ضرورياً.

هناك مسألة أخرى يجب التنبيه إليها، ألا وهي أن الحالات التي ترجح فيها كفة الاعتبارات العقلية لصالح القيام بفعل معين قد لا تكون جميعها من النوع الذي ينطبق عليه أن رجحان الاعتبارات العقلية فيه لصالح القيام بالفعل المعني هو شيء ضروري، لا جائز. إن هذه النقطة جد هامة، لأنها تبين أنه، حتى في الحالات التي من النوع الأخير، قد لا يكون اختيار الله القيام بالفعل المعني اختياراً ضرورياً. إن ما هو ضروري، بناءً على تحليلنا السابق، هو القضية الشرطية «إذا كانت الاعتبارات العقلية لصالح القيام بفعل ما تفوق على وجه الإجمال الاعتبارات العقلية لصالح الامتناع عن القيام بهذا الفعل، إذن فإن الله يختار القيام بهذا الفعل». ولكن ما لم يكن مقدم القضية الشرطية الأخيرة ضرورياً، فإنه لا يمكننا أن نعتبر تاليها ضرورياً. من الواضح، إذن، أن أفعال الله لا تكون ضرورية إلا إذا توافر شرطان. الأول هو أن تكون الاعتبارات العقلية لصالح القيام بهذه الأفعال أقوى على وجه الإجمال من الاعتبارات العقلية لصالح العكس. والثاني هو أن يكون تفوق هذه الاعتبارات أمراً ضرورياً، لا جائزاً. وبما أن شرطاً واحداً، على الأقل، من هذين الشرطين قد لا يتوافر في بعض الحالات، إذن فإنه لا يمكننا أن نعتبر المعرفة الدينية التي تتخذ من أفعال الله موضوعاً لها معرفة ضرورية في كل الحالات مثلها في ذلك مثل معرفتنا لوجود الله وصفاته.

الفصل الرابع

المكونات الرئيسة للمعرفة العملية

تناولنا في الفصل السابق الطبيعة المنطقية للمعرفة الدينية تمهيداً لمعالجة السؤال الأهم لأغراض هذا الكتاب، أي السؤال المتعلق بما إذا كان من الجائز حسبان المعرفة الدينية هي الأساس الأخير للمعرفة العملية. ولكن ما ينطبق على الكشف عن الطبيعة المنطقية للمعرفة الدينية لجهة أهميته لغرض معالجة السؤال الأخير، ينطبق أيضاً، وإلى الدرجة نفسها، على الكشف عن الطبيعة المنطقية للمعرفة العملية. فإن الخطوة الأولى في معالجتنا للسؤال الأخير هي أن نبين ما إذا كان متاحاً لنا أم لا أن نشتق أية معرفة عملية من المعرفة الدينية. ولكن، كما ذكرنا في مكان سابق من هذه الدراسة، فإنه لا يمكننا أن نبين أمراً كهذا قبل التأكد مما إذا كنا نتعامل مع شيئين مختلفين في طبيعتهما المنطقية أم ذوي طبيعة منطقية واحدة. فإذا وجدنا، مثلاً أن القضايا التي تشكل موضوعات المعرفة العملية هي قضايا جائزة، لا ضرورية، إذن فإن هذا سيشكل مانعاً يحول دون اشتقاقها من أية قضايا دينية تتعلق، مثلاً، بصفات الله أو ماهيته، لأن الأخيرة، كما بينا، ضرورية، لا جائزة. وهذا وحده سيكون كافياً للاستنتاج بأن المعرفة العملية لا يمكن أن تجد أساسها في معرفتنا لصفات الله أو للماهية الإلّهية.

من الضروري، إذن، أن نتصدى للسؤال: ما هي الطبيعة المنطقية للمعرفة العملية؟ ولكن ما هو ضروري أيضاً هو أن نمهد لمعالجتنا السؤال الأخير بمحاولتنا توضيح مفهوم المعرفة العملية والكشف عن العناصر الأساسية المكونة لهذا المفهوم. فالمعرفة العملية، كما سيتضح معنا بعد حين، تندمج فيها أنواع مختلفة من المعرفة، مما يعني أن عناصرها الرئيسية، بحكم تنوعها واختلافها، قد لا تربطها بالمعرفة الدينية علاقة من نوع واحد بل علاقات متنوعة تنوع هذه العناصر ذاتها. فإذا وجدنا، مثلاً، أن المعرفة المعيارية الأخلاقية والمعرفة العلمية التطبيقية هما عنصران مكونان

للمعرفة العملية، فإن من الطبيعي أن نسأل هنا ما إذا كانت علاقة المعرفة السابقة بالمعرفة الدينية هي كعلاقة الأخيرة بها. فإنه لا شك هنا في وجود اختلاف بين طبيعة المعرفة المعيارية وطبيعة المعرفة العلمية التطبيقية. ولذلك فإنه يصير من الضروري أن نتساءل، في سياق معالجتنا لطبيعة العلاقة بين المعرفة العملية والمعرفة الدينية، عما إذا كان الاختلاف بين طبيعتي مكوني المعرفة العملية المذكورين ذا أهمية في سياق معالجتنا لطبيعة العلاقة بين المعرفة العملية والمعرفة الدينية.

لننطلق الآن إلى توضيح مفهوم المعرفة العملية وإلى الكشف عن العناصر الأساسية المكونة لها.

في كلامنا على المعرفة العملية من الضروري أن نعيد القارىء إلى ما قلناه في مقدمة هذا الكتاب من أننا نستعمل التعبير «معرفة عملية» فقط للاشارة إلى المعرفة المطلوبة لتنظيم شؤوننا السياسية والاجتماعية والاقتصادية. إن اهتمامنا بالمعرفة العملية بهذا المعنى دون سواه أمر يفرضه الغرض الأساسي لهذا الكتاب. فنحن معنيون في هذا الكتاب، في المقام الأول، بتسويغ الموقف العلماني. وأحد أهم جوانب هذا الموقف، كما أوضحنا في الفصل الثاني، الجانب الابستمولوجي، أي الجانب المتعلق بتأكيد العلماني قدرة الانسان على الوصول بصورة مستقلة إلى أن يعرف كيف ينظم شؤونه السياسية والاجتماعية والاقتصادية ولأية غاية. إذن، فإن تسويغ الموقف العلماني أو تزويده بأسس فلسفية يستلزم، على الأقل، وإن لم يكن على الأكثر، البرهنة على معرفة الإنسان لكيف ينظم شؤون حياته السياسية - الاجتماعية - الاقتصادية، وللغاية من وراء هذا التنظيم، عن المعرفة الدينية. من هنا يتضح لماذا لا نتجاوز في كلامنا على المعرفة العملية الاشارة إلى المعرفة التي هي من النوع المطلوب لتنظيم شؤوننا السياسية - الاجتماعية - الاقتصادية.

ولكن، على افتراض أن المعرفة العملية بالمعنى الذي يعنينا أمر ممكن، ما الذي يشكل أو يمكن أن يشكل الموضوعات المحددة لهذا النوع من المعرفة؟ بمعنى آخر، ما الذي نحاول أن نعرفه، على وجه التحديد، عندما نحاول أن نعرف كيف ننظم شؤون دنيانا السياسية - الاجتماعية - الاقتصادية؟ حتى نستطيع أن نقدم إجابة واضحة عن السؤال الأخير، لنحاول، أولاً، أن نعطي بعض الأمثلة عن الأسئلة التي نطرحها أو يمكن أن نطرحها في سياق سعينا وراء الحصول على معرفة عملية بالمعنى الذي يعنينا. إليكم بعضاً من هذه الأمثلة: ما هي الطريقة الفضلى لضمان إشراك أعضاء المجتمع في اتخاذ القرارات السياسية؟ هل الديمقراطية التمثيلية أم الديمقراطية المباشرة هي هذه الطريقة الفضلى؟ لماذا الديمقراطية أصلاً؟ هل التنظيم

الاشتراكي للمجتمع أمر مرغوب قبل تطور القوى الانتاجية للمجتمع إلى أقصى درجة متاحة لها؟ هل النظام الرأسمالي هو النظام الأفضل في ظل اقتصاد الندرة؟ (Economy of Scarcity) ما هي الطريقة الفضلى لضمان إنصاف كل المنتجين من أفراد المجتمع؟ كيف ينبغي أن يوزع الانتاج أو أن توزع الخيرات على أفراد المجتمع؟ ما الذي يعنيه على وجه التحديد التوزيع العادل للانتاج وكيف نحققه؟ هل تحقيق المنفعة العامة (General Utility) له الأولوية على تحقيق العدالة أم العكس هو الصحيح؟ إلى أي مدى يحق للدولة أن تحد من حريات الأفراد؟ هل الليبرالية الاقتصادية هي أفضل لضمان الحريات الفردية من الاشتراكية؟ هل للحرية الأولوية على العدالة الاقتصادية؟ هل النظرة الفردانية متفوقة على النظرة الاجتماعية أم العكس؟ إلى أي مدى ينبغي السماح بالتعددية الثقافية داخل المجتمع الواحد؟ ما الذي تعنيه الوحدة الاجتماعية وكيف ينبغي أن نحققها، وهل هي متنافية مع التعددية الثقافية؟ ما الذي ينبغي أن يشكل الغاية الأخيرة للمؤسسات السياسية والاجتماعية؟ أي مثال أعلى سياسي ـ اجتماعي ينبغي تبنيه؟ ما هو المعيار الأخير الذي ينبغي أن تُقَيَّم على أساسه سياسات الدولة وأنظمتها وقوانينها وتُقرر على أساسه؟ ما هي الاصلاحات المطلوب إحداثها في مؤسساتنا السياسية والاجتماعية؟

إن قائمة الأسئلة الأخيرة لا تشكل في الواقع سوى جزء يسير جداً من الأسئلة التي يمكن طرحها في سياق محاولتنا الحصول على معرفة عملية بالمعنى الذي يعنينا هنا. إذا أمعنا النظر الآن في طبيعة أسئلة من النوع الأخير، نجد أن هناك شيئاً واحداً مشتركاً بينها، ألا وهو أنها جميعها، بدون استثناء، تستهدف معرفة ما الذي ينبغي أن نقوم به في مجال العمل السياسي ـ الاجتماعي ـ الاقتصادي. بمعنى آخر إنها تستهدف معرفة ما الذي ينبغي أن نختاره أو نتبناه من سياسات أو استراتيجيات أو غايات أو خطط عمل في هذا المجال. على أن هذه الأسئلة في حقيقة أمرها ليست من النوع نفسه، بل تنقسم إلى ثلاثة أنواع على وجه التحديد. النوع الأول يمكن إعطاؤه الصيغة التالية: ما الذي ينبغي عمله في المجال السياسي ـ الاجتماعي ـ الاقتصادي لتحقيق غاية أو غايات معطاة أو متفق عليها مسبقاً؟ والنوع الثاني من الأسئلة يتخذ صيغة مختلفة بعض الشيء، وهي الصيغة التالية: ما الذي ينبغي أن نختاره في المجال السياسي ـ الاجتماعي ـ الاقتصادي من بين عدة غايات متنافسة؟ أما النوع الثالث من الأسئلة، الذي هو مفترض، كما سنرى بعد حين، في النوعين السابقين، فإنه يتخذ الصيغة التالية: ما الذي ينبغي أن نختاره كمعيار أخير لأفعالنا واختياراتنا وسياساتنا في المجال السياسي الاجتماعي ـ الاقتصادي؟ إن النوع الثالث يمكن التعبير عنه بأكثر من صيغة، ولكن لنترك هذه المسألة جانباً إلى حين نعالج هذا

النوع من الأسئلة بشيء من التفصيل.

لنبدأ بالنوع الأول من الأسئلة. يوجد أكثر من سؤال في مجموعة الأسئلة التي أوردناها للتمثيل ينتمي إلى النوع الأول. فإذا أخذنا السؤال الأول في هذه المجموعة وتفحصناه جيداً، فإننا لن نتردد في اعتباره منتمياً إلى النوع الأول. فالسؤال هو: ما هي الطريقة الفضلى لإشراك أعضاء المجتمع في اتخاذ القرارات السياسية؟ ما نجده بعد تأملنا جيداً في طبيعة هذا السؤال هو أن طريقة طرحه تفترض مقدماً أن هناك غاية معطاة أو متفق عليها مسبقاً هي إشراك أعضاء المجتمع، بمعنى من المعاني، في اتخاذ القرارات السياسية. ولذلك فإن السؤال هو في الواقع سؤال عن الوسيلة الأفضل لضمان تحقيق هذه الغاية المتفق عليها. إن الشيء نفسه ينطبق على سؤال آخر من الأسئلة التي لجأنا إليها للتمثيل، ألا وهو السؤال: ما هي الطريقة الفضلى لضمان إنصاف كل المنتجين من أفراد المجتمع؟ هنا أيضاً نجد أن طريقة طرح السؤال، أو صيغة السؤال، تفترض مسبقاً أن هناك غاية مسلماً بها ألا وهي إنصاف المنتجين، وما نريد أن نعرفه من وراء طرح السؤال هو كيف نحقق هذه الغاية على النحو الأفضل. وإذا افترضنا الآن أن لدينا معياراً محدداً، واضحاً للمفاضلة بين الوسائل المتاحة لنا لتحقيق الغاية المعنية، وأن لدينا وضوحاً كافياً لما يعنيه عملياً ـ على أرض الواقع ـ تحقيق هذه الغاية، فإن علينا أن نفهم طرح هذا السؤال على أنه الآتي: إنه معرفة أية قضية شرطية متصلة هي قضية صادقة بين القضايا التي يثبت مقدمها أن الغاية المطلوب تحقيقها هي الغاية المعنية ويثبت تاليها أن الوسيلة الأفضل لتحقيقها هي كذا وكذا.

لتوضيح المسألة الأخيرة على نحو أفضل، لنأخذ المثال الأول المتعلق بما هي الطريقة الفضلى لضمان إشراك أعضاء المجتمع في اتخاذ القرارات السياسية. لنفترض هنا، للتبسيط، أن ما نفهمه بإشراك أعضاء المجتمع في اتخاذ القرارات السياسية هو أن تكون هذه القرارات خاضعة للموافقة الحرة لأعضاء المجتمع. ولنفترض الآن أن المعيار للمفاضلة بين وسائل متعددة متاحة لنا لتحقيق الغرض المذكور هو: تحقيق النتائج المرجوة بأقل جهد ممكن وأقل كلفة ممكنة، أي معيار الفعالية (Efficiency). في هذه الحالة ما نريد أن نعرفه، على وجه التحديد، من وراء طرح السؤال المذكور هو ما الذي يمكن أن يضمن بأقل كلفة ممكنة وأقل جهد ممكن ضمان أن تخضع القرارات السياسية للموافقة الحرة لأعضاء المجتمع. ولكن هذا، بدوره، يعني أن ما نريد أن نعرفه هو أية قضية من نوع القضايا الشرطية المتصلة التالية هي قضية صادقة:

أ ـ إذا كانت غايتنا هي أن نضمن خضوع القرارات السياسية لموافقة أعضاء المجتمع الحرة، إذن الطريقة الأكثر فعالية لتحقيق ذلك هي تبني نظام ديمقراطي تمثيلي كالذي يأخذ بالتمثيل النسبي،

ب ـ إذا كانت غايتنا هي أن نضمن خضوع القرارات السياسية لموافقة أعضاء المجتمع الحرة، إذن الطريقة الأكثر فعالية لتحقيق ذلك هي تبني نظام الديمقراطية الاجتماعية،

جـ ـ إذا كانت غايتنا هي أن نضمن خضوع القرارات السياسية لموافقة أعضاء المجتمع الحرة، إذن الطريقة الأكثر فعالية لتحقيق ذلك هي تبني نظام الديمقراطية المباشرة. . . الخ.

بإمكاننا طبعاً أن نضيف إلى مجموعة القضايا الشرطية الأخيرة عدداً كبيراً من هذا النوع من القضايا. فإن نوع البدائل التي يمكن أن تطرح نفسها كوسائل مناسبة لضمان إخضاع القرارات السياسية لموافقة أعضاء المجتمع الحرة واضح من تنوع الأنظمة الديمقراطية التي نجدها في العالم اليوم. أضف إلى ذلك ما يمكن أن نتصور وجوده من تنويعات على هذا النظام السياسي، وسنجد أن القضايا الشرطية التي ضمنّاها إلى مجموعتنا لا تشكل سوى نسبة ضئيلة جداً من هذا النوع من القضايا الشرطية. ولكن ليس غرضنا هنا أن نتناول كل هذه البدائل، لأننا لسنا في صدد الاجابة عن السؤال المتعلق بما يضمن إشراك أعضاء المجتمع في اتخاذ القرارات السياسية، بل إننا فقط بصدد معرفة ما الذي تعنيه محاولة الاجابة عن هذا السؤال أو أسئلة أخرى من نوعه. وقد وجدنا حتى الآن أن ما تعنيه محاولة الاجابة عن هذا السؤال أو أسئلة أخرى من نوعه هو استعراض كل الوسائل المتاحة لتحقيق الغاية التي يفترض السؤال أنها مسلم بها لنحاول من ثم أن نبين أية وسيلة منها هي الأفضل وفق معيار محدد يمكن على أساسه المفاضلة بين هذه الوسائل المختلفة.

إن المسألة التي لها أهميتها لنا عند هذه المرحلة من التحليل هي المسألة المتعلقة بكون أسئلة من النوع الذي يعنينا الآن هي، على العموم، أسئلة ذات مدلول تجريبي أو علمي. ففي الكثير من الحالات التي نريد أن نعرف فيها ما هي الوسيلة المطلوبة لتحقيق غرض معين، فإننا لا نواجه، في سياق محاولتنا أن نعرف هذا الأمر، بأية أسئلة ذات طابع معياري أو أخلاقي حيث يكون علينا أن نفاضل بين غايات معينة ذات أهمية لنا كجزء من محاولتنا المفاضلة بين الوسائل المتاحة لتحقيق الغرض المعني. بمعنى آخر، في الكثير من الحالات التي نريد أن نعرف فيها ما هي الوسيلة المطلوبة لتحقيق غرض معين، فإن ما نريد أن نعرفه، على وجه التحديد، هو ما هي

الوسيلة، من بين الوسائل المتاحة لنا، التي يمكنها أن تحقق الغرض المفترض بأقل جهد وكلفة ممكنين. إن المعيار الذي نقرر على أساسه ما هي الوسيلة الأفضل لتحقيق الغرض المعني ـ أعني معيار الفعالية ـ لا يؤدي تطبيقه إلى أية إشكالات نظرية تحول دون تحققنا تجريبياً من صدق قضايا شرطية من نوع القضية، «إذا كانت الغاية التي يفترض تحقيقها هي كذا وكذا، إذن الوسيلة الأكثر فعالية لتحقيقها هي كيت وكيت». إن هناك صعوبات عملية، لا شك، قد تعرقل، وأحياناً إلى درجة كبيرة جداً، محاولتنا التحقق تجريبياً من صدق قضايا شرطية من النوع الأخير. إن هذا ينطبق بصورة خاصة على هذا النوع من القضايا عندما تكون الغايات التي يفترض تحقيقها من النوع السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي أو التربوي. فإن كثرة المتغيرات على الصعيد الاجتماعي ـ السياسي ـ الاقتصادي تولد صعوبات عملية هائلة في وجه أية محاولة تستهدف تحديد الوسيلة الأكثر فعالية لتحقيق أية غاية من الغايات المتوخاة. ولكن ما دامت الصعوبات لا تتجاوز كونها صعوبات عملية، فإن محاولة تحديد الوسيلة الأنجح بالطرق التجريبية هي محاولة يمكن أن يكتب لها النجاح من حيث المبدأ.

إن المعرفة العلمية التطبيقية المطلوبة هنا هي على العموم من النوع الذي تزودنا به العلوم الاجتماعية. هذا لا يعني طبعاً ـ وهذا أمر سنجلوه بعد حين ـ أن معرفة من النوع الذي تزودنا به العلوم الطبيعية غير ذات أهمية في هذا الصدد. ولكن ما نحتاج إليه في المقام الأول إما معرفة من النوع الاقتصادي أو النوع السوسيولوجي أو النوع السياسي أو النوع التاريخي أو مزيجاً من هذه المعارف جميعاً[1]. فإذا كانت الغاية التي نتوخى تحقيقها، مثلاً، هي تخفيض العجز في ميزاننا التجاري أو الحد من البطالة أو من التضخم النقدي أو تجنب حالة الركود الاقتصادي وما أشبه ذلك، فإن معرفتنا لما هي الوسيلة الأنجح لتحقيق هذه الغاية هي معرفة يفترض أن يزودنا بها علماء الاقتصاد. إن ما نحتاج إليه هنا هو بمثابة معرفة اقتصادية تطبيقية. أما إذا كانت غايتنا هي، مثلاً، معالجة ظاهرة تفاقم الانتحار في مجتمعنا أو وضع حد لظاهرة انتشار الانحراف الاجتماعي بين الأحداث أو تعزيز الشعور بالانتماء الاجتماعي أو تذويت القيم على نحو يجعل تمسك الأفراد بها أمراً مبدئياً لا أمراً ينبع من ضمير سلطوي، فإن معرفتنا للوسيلة أو الوسائل المطلوبة لتحقيق غاية كهذه هي، لا شك، معرفة سوسيولوجية. إن علم النفس الاجتماعي طبعاً هو ذو أهمية خاصة هنا بالنسبة للحالات التي تكون غايتنا فيها معالجة ظاهرة كظاهرة تفاقم الانتحار أو الانحراف الاجتماعي أو أي شيء آخر مماثل. إن المعرفة التي نحتاج إليها هنا هي المعرفة التي يزودنا بها على وجه التحديد علم النفس الاجتماعي التطبيقي.

قد نواجه بحالات تكون فيها الغاية الاجتماعية التي نتوخى تحقيقها أبعد بكثير من الغايات الأخيرة التي لجأنا إليها كأمثلة. فقد تكون غايتنا، مثلاً، إقامة نظام جديد، ولنقل، على سبيل التبسيط، نظام أكثر قدرة على أن يتطور في اتجاه الحداثة، حيث نفهم بالحداثة هنا أشياء محددة مثل العلمنة والتصنيع والتحرر من سلطة الماضي وما أشبه ذلك. وإذا أردنا هنا أن نعرف ما هي الوسائل المطلوبة لقيام نظام كهذا، على افتراض أن لدينا معايير محددة جيداً لما يشكل مجتمعاً حديثاً أو ذا قدرة فعلية على أن يتطور في اتجاه الحداثة، فإنه ينبغي علينا، في هذه الحالة، أن نعرف كيف ننظم المجتمع على مختلف المستويات السياسية والاجتماعية والاقتصادية لتحقيق الغاية أو الغايات التي يستلزمها تطبيق هذه المعايير. فالتغيير المطلوب إحداثه في نظامنا الاجتماعي لا بد أن يطال، في هذه الحالة، البنى السياسية مثلما يطال البنى الاقتصادية والاجتماعية. ولذلك فإن معرفتنا لما هي الوسائل الضرورية لإحداث التغييرات المطلوبة هي مزيج من معرفة اقتصادية ومعرفة سوسيولوجية ومعرفة سياسية.

غير أننا إذا أمعنا النظر أكثر في طبيعة الغاية التي يفترض تحقيقها، نجد أنه ينبغي ألا نقف عند حدود المعرفة الاجتماعية التي تزودنا بها علوم الاقتصاد والسياسة والاجتماع في محاولتنا الوصول إلى الوسائل الأنجع لتحقيق الغاية المتوخاة. إن علينا أن نضيف إلى هذه المعرفة الاجتماعية معرفة من النوع التاريخي. فلا يمكننا أن نعرف كيف نعيد تنظيم المجتمع لتحقيق الغاية المرجوة قبل أن نعرف شيئاً عن طبيعة هذا المجتمع ومستوى تطوره والإمكانات التي يزخر بها وجوده ومدى استعداده لامتصاص الخضات التي سيحدثها إدخال تعديلات من نوع معين على بناه الأساسية، وما إلى ذلك. وما نلاحظه هنا بوضوح أن المعرفة المطلوبة لا يمكن أن تقف عند حد كونها معرفة اجتماعية بالمعنى العام، بل تتجاوز ذلك إلى كونها معرفة تاريخية أيضاً. فمن جملة الأشياء المطلوب منا معرفتها، كما رأينا، أشياء تتعلق بمستوى تطور المجتمع المراد تغييره والامكانات التي يزخر بها وجوده، وهذه كلها تتعلق بتحديد وضع هذا المجتمع في السياق التاريخي. فإننا هنا نواجه، إذن، حالة معقدة جداً لا يمكننا أن نكتفي فيها بما يزودنا به أي علم اجتماعي بمفرده ولا بما تزودنا به العلوم الاجتماعية (أي الاقتصادية والسوسيولوجية والسياسية) مجتمعة، بل إننا نحتاج أيضاً إلى ما تزودنا به العلوم التاريخية.

على أن المسألة أكثر تعقيداً من ذلك. فإن ما نلاحظه، إضافة إلى ضرورة اللجوء إلى المعرفة التاريخية كرديف للمعرفة الاجتماعية، أن المعرفة المطلوبة ليست

مجرد معرفة علمية تطبيقية، بل معرفة نظرية أيضاً في جانب هام من جوانبها. فهي معرفة علمية نظرية إلى الحد الذي تستوجب عنده اللجوء إلى شيء من المعرفة حول طبيعة التطور الاجتماعي والتاريخي، بعامة، والقوانين التي تتحكم بالسيرورات الاجتماعية ـ التاريخية. فكما هو واضح من تحليلنا، فإنه لا يمكننا أن نعرف كيف نعيد تنظيم المجتمع لتحقيق غاية كالتي ذكرناها أو الاقتراب من تحقيقها، إلا إذا كنا نعرف أي نوع من المجتمعات هو هذا المجتمع وإلى أي مدى يمكن تغييره وما هو نوع مؤسساته وكيف يؤثر بعضها على بعض. وأن نمتلك معرفة من النوع الأخير هو أمر يستوجب امتلاكنا مقدماً لمعرفة علمية نظرية من النوع الاجتماعي ـ التاريخي.

إن المعرفة الاجتماعية ـ التاريخية، في جانبها التطبيقي والنظري، ليست النوع الوحيد من المعرفة العلمية المطلوبة للوصول إلى معرفة عملية. فإنه بإمكاننا هنا أن نفكر في عدة حالات لا يكون فيها إمكان لاستغناء المعرفة العملية عن نوع المعرفة التي تزودنا بها العلوم الطبيعية. لنأخذ، مثلاً، أسئلة حول كيفية معالجة محيطنا الطبيعي لخدمة أغراض إنسانية، أو أسئلة حول كيفية تحسين التكنولوجيا التي في حوزتنا لتصبح أكثر فعالية في تحقيق أغراض اقتصادية أو اجتماعية أو حتى سياسية أو تربوية. إن إسئلة كهذه نستهدف، لا شك، من ورائها الوصول إلى معرفة عملية. ولكن من الواضح هنا أن المعرفة العملية التي نتوخى الوصول إليها غير ممكنة بدون اللجوء إلى معرفة علمية تطبيقية من النوع الذي تزودنا به العلوم الطبيعية.

قد لا يكون واضحاً تماماً للقارىء هنا كيف ترتبط المعرفة العلمية التطبيقية التي تزودنا بها العلوم الطبيعية بالمعرفة العملية بالمعنى الذي يعنينا في هذا الكتاب. فنحن، كما أوضحنا سابقاً، لسنا معنيين بالمعرفة العملية بمعناها الواسع، بل بمعنى ضيق لا ينطبق سوى على معرفة ما الذي ينبغي أن نفعله على مستوى تنظيم شؤوننا السياسية والاجتماعية والاقتصادية. ولا بد من أن يتساءل بعض القراء هنا عن أهمية المعرفة التطبيقية التي تزودنا بها العلوم الطبيعية لغرض الحصول على معرفة عملية، بالمعنى الضيق الذي يعنينا في هذا الكتاب.

لا شك طبعاً في أنه إذا كانت الغاية التي نتوخى تحقيقها هي من النوع الاجتماعي ـ السياسي ـ الاقتصادي فإن العلوم الطبيعية ليست ولا يمكن أن تكون هي والأساس الذي يتعيّن عليه تقرير هذه الغايات. غير أن العلوم الطبيعية قد تكون ذات أهمية بالغة بالنسبة لتقرير الوسائل المطلوبة لتحقيق غايات اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية. فالمعرفة التي تزودنا بها العلوم الطبيعية هي، كما أدرك كارل بوبر (Popper)، متغير هام من المتغيرات التي يجب أن نأخذها بالحسبان في محاولتنا

التنبؤ بالاتجاهات المقبلة لنظامنا السياسي ـ الاجتماعي ـ الاقتصادي[٢]. والسبب لذلك يعود إلى أن مستوى المعرفة العلمية هو الذي يقرر مستوى التكنولوجيا التي يمتلكها الانسان ويوظفها لمعالجة شؤون حياته المادية. ولكن لا شك أن هناك على الأقل تناسباً، أو ينبغي أن يكون هناك تناسب، بين القاعدة المادية والنظام الاجتماعي بأبعاده السياسية وغير السياسية. وهذا التناسب هو، في نهاية التحليل، تناسب بين المستوى الذي بلغه النظام الاجتماعي كنظام متطور والمستوى الذي بلغته التكنولوجيا، هذا المستوى التي تقرره المعرفة العلمية للطبيعة في المقام الأول. ليس في هذا الموقف ما يلزم بتبني ما صار يعرف بالحتمية التكنولوجية[٣]. فهو ليس موقفاً يقضي، بالضرورة، بالنظر إلى عامل التكنولوجيا على أنه العامل الأهم في تقرير الاتجاهات المقبلة على المستوى السياسي ـ الاجتماعي ـ الاقتصادي، أو على أنه هو الذي يحتم هذه الاتجاهات وما أشبه ذلك. إنه فقط ينظر إلى العامل التكنولوجي على أنه واحد من المتغيرات التي تؤدي دوراً أساسياً في سيرورة التغير الاجتماعي. وهذا بعيد جداً عما يستلزمه موقف الحتمية التكنولوجية.

لنحاول الآن، عن طريق تناول مثال بسيط، أن نبين كيف يمكن للمعرفة التي تزودنا بها العلوم الطبيعية أن تكون ذات أهمية في معرفتنا للوسائل المطلوبة لتحقيق غايات سياسية ـ اجتماعية. لنفترض على سبيل الجدل أن إقامة نظام اجتماعي ـ سياسي تتوافر ضمنه الشروط القمينة بتحرير الانسان من الضرورة الاقتصادية هي مسألة متاحة للانسان، من حيث المبدأ، كما اعتقد كارل ماركس، مثلاً. إن إقامة نظام اجتماعي ـ سياسي من هذا النوع غير ممكنة، لا شك، بدون توفير قاعدة مادية من نوع معين للمجتمع الذي يفترض إقامة النظام المعني فيه. فإن تحرير الانسان من الضرورة الاقتصادية أمر لا يمكن أن يتحقق، مثلاً، في ظل اقتصاد الندرة. ولكن لا يمكن أن نتجاوز مرحلة اقتصاد الندرة بدون تطوير قوى الانتاج إلى الحد الذي يسمح بإنتاج أكثر ما أمكن من ضرورات الحياة بأقل جهد ممكن. وهذا، بدوره، يستلزم، إضافة إلى توافر شروط اجتماعية وسياسية واقتصادية من نوع معين، الحصول على تكنولوجيا متطورة جداً. إن المستوى الذي ينبغي أن تكون عليه هذه التكنولوجيا هو من النوع الذي يسمح لنا، في ظل الشروط الاجتماعية والسياسية والاقتصادية المناسبة، أن ننتج أكثر ما أمكن بالجهد الأقل. ولكن ليس من الممكن الوصول إلى تكنولوجيا متطورة إلى هذا الحد بدون اللجوء إلى المعرفة التي تزودنا بها العلوم الطبيعية، على افتراض أن هذه العلوم بلغت المستوى الذي يسمح بتوفير هذه المعرفة. إن هذه المعرفة وحدها هي سبيلنا إلى الوصول إلى الوسائل الأكثر فعالية لتطويع شروط حياتنا المادية على النحو الذي يضمن، مع توافر شروط أخرى،

تحريرنا من الضرورة الاقتصادية. هنا نجد، إذن، كيف يمكن للمعرفة العلمية للطبيعة أن تكون ذات أهمية بالغة في تقرير الوسائل المطلوبة لتحقيقنا غاية من النوع الاجتماعي ـ السياسي.

بينا حتى الآن ما الذي تعنيه المعرفة العملية، في جانب من جوانبها، ألا وهو الجانب المتعلق بمعرفة ما الذي ينبغي عمله في المجال السياسي ـ الاجتماعي ـ الاقتصادي لتحقيق غاية أو غايات متفق عليها مسبقاً. وقد افترضنا في الأمثلة التي تناولناها، في سياق تناولنا لهذا الجانب من جوانب المعرفة العملية، أن الحالات التي نكون مدعوين فيها لمعرفة ما الذي علينا أن نفعله لتحقيق غايات معطاة مسبقاً هي حالات لا تستوجب منا سوى الحصول على معرفة علمية تطبيقية، سواء من النوع الاجتماعي ـ التاريخي أو من نوع آخر. ولكن من الضروري الآن أن ننبه القارىء إلى أن هناك حالات لا يبدو فيها أن بإمكاننا أن نقرر ما الذي ينبغي أن نفعله لتحقيق غاية متفق عليها مسبقاً دون التصدي، أولاً، لأسئلة معيارية. لنأخذ، مثلاً، الحالة التي نحاول فيها أن نبين ما هي الوسيلة الأفضل لإنصاف المنتجين. يجب أن نتذكر هنا أن المقصود بالوسيلة الأفضل هي تلك الوسيلة التي تؤدي إلى تحقيق الغاية المعطاة بأقل جهد وكلفة ممكنين، أي الوسيلة الأكثر فعالية. ولنفترض الآن أننا اكتشفنا أن الوسيلة الأكثر فعالية لإنصاف المنتجين تعني إقامة نظام اجتماعي ـ سياسي ـ اقتصادي يحد كثيراً من حريات الأفراد. فإن كثيرين، مثلاً، يدعون أن نظاماً من النوع المطلوب لإنصاف المنتجين ومنع استغلالهم، أي نظام تتحقق فيه العدالة الاجتماعية بأجلى معانيها، هو نظام ينبغي أن يأخذ بالتنظيم الاشتراكي للمجتمع وأن الاشتراكية تتعارض مع الديمقراطية[٤]. وإذا أضفنا هنا أن التنظيم الديمقراطي للمجتمع هو الطريقة الفضلى لضمان الحريات الأساسية للأفراد، إذن فإن علينا أن نستنتج، في ضوء ما سبق، أن الوسيلة المطلوبة لإنصاف المنتجين وتحقيق العدالة الاجتماعية، بعامة، تتعارض مع ضمان الحريات الأساسية للأفراد. إذا صح هذا الاستنتاج وما أوصلنا إليه، إذن هل يمكننا أن نختار، بدون تردد، اللجوء إلى الوسيلة المذكورة لتحقيق الغاية المعطاة؟ إن الجواب عن هذا السؤال يتوقف، لا شك، على ما إذا كنا نثمن العدالة أكثر مما نثمن الحرية أو نثمن الحرية أكثر مما نثمن العدالة. إذن، إن الوضع الذي نواجهه، في هذه الحالة، هو وضع يملي علينا أن نتصدّى للسؤال المعياري، ما هي الغاية التي ينبغي أن نختارها من بين الغايتين المذكورتين؟ قبل التوصل إلى قرار بخصوص ما ينبغي فعله على مستوى التنظيم السياسي ـ الاجتماعي ـ الاقتصادي.

إن الوضع الذي نتصوره في مثالنا هو وضع لم يتضمن في البداية أية سمات

توحي بأننا سنواجه بخيارات صعبة على المستوى المعياري، أو حتى أننا سنواجه بأية خيارات على هذا المستوى. فما بدا لنا أنه ينطبق على هذا الوضع، في الأصل، هو أنه وضع يستوجب العودة إلى العلوم الاجتماعية باعتبارها المصدر الوحيد للمعرفة العملية المطلوبة. فنحن في بداية بحثنا عن هذه المعرفة العملية وضعنا نصب أعيننا غاية معينة، ولم يكن متاحاً لنا بعد في هذه المرحلة الأولى من بحثنا عن الوسائل القمينة بتحقيق الغاية المتوخاة أن ندرك أن الوسائل التي سيقودنا إليها بحثنا هذا قد يؤدي لجوؤنا إليها لتحقيق الغاية المعنية إلى وضع يتعارض مع تحقيق غاية أخرى نثمنها تثميناً عالياً. ولذلك فإن السؤال الأصلي الذي طرحناه على أنفسنا لم يكن سوى السؤال، ما الذي ينبغي أن نفعله على المستوى السياسي ـ الاجتماعي ـ الاقتصادي لتحقيق الغاية المعطاة؟ ولهذا السبب بالذات لم يتبادر إلى أذهاننا في البداية أننا قد نحتاج إلى أكثر من اللجوء إلى المعرفة العلمية التطبيقية للوصول إلى قرار عقلاني بخصوص ما الذي ينبغي أن نفعله في الوضع المعطى. إن إدراكنا للحاجة إلى التصدي لأسئلة معيارية يأتي في مرحلة متأخرة جداً، أي في المرحلة التي نكتشف فيها عن طريق لجوئنا إلى اعتبارات علمية ذات صلة بالواقع الاجتماعي أن الوسائل القمينة بتحقيق الغاية المعطاة يستوجب اللجوء إليها لتحقيق هذه الغاية التضحية بغاية أخرى قد لا نريد أن نضحي بها. وهنا نجد أنفسنا مواجهين بسؤال معياري لا يمكن، بدون إعطاء إجابة شافية عنه، أن نصل إلى قرار عقلاني بخصوص ما الذي ينبغي أن نفعله في الوضع المعطى. إن هذا يبين لنا بوضوح أن مسألة الوصول إلى القرار العقلاني المطلوب في هذا الوضع لم تعد، كما بدا لنا في المراحل الأولى لبحثنا، مجرد مسألة اختيار القيام بتلك الأفعال التي يوصلنا، أو التي نتوقع أن يوصلنا، لجوؤنا إلى المعرفة العلمية التطبيقية إلى إدراك كونها الأكثر فعالية لتحقيق الغاية المعطاة.

إن التحليل الأخير ينقلنا إلى النوع الثاني من الأسئلة التي نحتاج لأن نعالجها ابتغاء للوصول إلى معرفة عملية بالمعنى الذي يعنينا في هذا الكتاب. فإن هذا النوع من الأسئلة، كما رأينا، يتخذ الصيغة التالية: ما الذي ينبغي أن نختاره في المجال السياسي ـ الاجتماعي ـ الاقتصادي من بين عدة غايات متنافسة[٥]؟ إن الأسئلة التي تتخذ الصيغة الأخيرة هي أسئلة معيارية إلى الحد الذي يكون السياق الذي تطرح ضمنه هذه الأسئلة من النوع الذي يستدعي أن يكون الأساس لاختيارنا غاية من الغايات المتنافسة هو مبدأ معياري ما[٦]. أما إذا كنت مدعواً للاختيار بين عدة غايات متنافسة لا لسبب آخر سوى تقرير أية غاية من هذه الغايات المتنافسة يؤدي تحقيقها، مثلاً، إلى تأمين مصلحة شخصية أو فئوية ما على النحو الأفضل، إذن فإن هذا يلغي

الطابع المعياري للسؤال: ما الذي ينبغي أن أختاره من بين عدة غايات متنافسة؟ خذ، مثلاً، السؤال، ما هي المهنة التي ينبغي أن أختارها؟ هنا، لا شك، يواجه طارح السؤال بعدة بدائل (غايات)، ولنقل إن بإمكانه أن يختار مهنة الطب أو الهندسة أو التدريس وما أشبه ذلك. وما هو واضح في هذه الحالة هو أن اختياره مهنة من هذه المهن هو أمر يخضع، على الأرجح، لما يعتقد الفاعل (Agent) أنه في مصلحته أو أنه مناسب له أو أي شيء آخر من هذا القبيل. ولا يمكننا هنا أن نعامل سؤالاً من النوع الأخير على أنه سؤال معياري.

إن بين الأسئلة التي استعملناها للتمثيل في بداية هذا الفصل ما يتخذ الصيغة التي أعطيناها للنوع الثاني من الأسئلة دون أن يعني هذا أنها حقاً أسئلة معيارية. بمعنى آخر، إن السياق الذي قد تطرح ضمنه هذه الأسئلة قد لا يكون من النوع الذي يستوجب أن يكون مبدأ معياري ما هو الأساس لاختيارنا غاية من الغايات المتنافسة التي يواجهنا بها أي من هذه الأسئلة. لنأخذ، مثلاً، السؤالين التاليين من قائمتنا الأصلية: هل نختار الديقراطية التمثيلية أم الديمقراطية المباشرة؟ هل التنظيم الاشتراكي للمجتمع أمر مرغوب قبل تطور القوى الانتاجية للمجتمع إلى أقصى درجة متاحة لها؟ إن السؤال الأول يفترض بشكل مضمر أن اختيار الديمقراطية ليس موضع سؤال؛ إن ما هو موضع سؤال هنا هو أي نوع من الديمقراطية نختار، النوع التمثيلي أم النوع المباشر. هنا قد نجد أن المعيار الذي يوجه اختيارنا هو معيار عملي خالص. بمعنى آخر، قد يكون الغرض من السؤال هو معرفة أي نوع من نوعي الديمقراطية المذكورين هو أقرب إلى التطبيق من الوجهة العملية. وأن نختار بين النوعين لأسباب عملية هو غير أن نختار لأسباب أخلاقية، مثلاً. وهكذا يتضح أن فهمنا السؤال على النحو المقترح يجرد هذا السؤال من أي طابع معياري.

إن الشيء نفسه قد ينطبق على السؤال الثاني. لنفترض أن الوضع هو من النوع الذي يجري فيه نقاش بين قادة تنظيمات تمثل مصالح الطبقات الكادحة في المجتمع حول ما إذا كان في مصلحة هذه الطبقات أن تعمل هذه التنظيمات على تغيير الوضع الراهن الذي ينظم فيه الاقتصاد على أساس رأسمالي إلى وضع يحل فيه النظام الاشتراكي محل النظام الرأسمالي. من الواضح هنا أن طرح السؤال الثاني في هذا السياق سيجرد هذا السؤال، لا شكّ، من أي مدلول معياري. فما يفهم من السؤال الثاني في هذا السياق هو التالي: هل تنظيم المجتمع على أسس اشتراكية هو أمر مرغوب فيه، من منظور مصالح الطبقات الكادحة، أكثر من تنظيمه على الأسس الرأسمالية، قبل تطور القوى الانتاجية للمجتمع إلى أقصى درجة متاحة لها؟ إن

الأساس الذي يقوم عليه اختيارنا هنا بين الغايتين المذكورتين ليس مبدأً معيارياً (أو أخلاقياً) ما، لأن اختيارنا يتوقف فقط على كيفية إجابتنا عن السؤال السابق.

إليكم الآن بعض الأمثلة من قائمتنا الأصلية التي يمكن حسبانها ممثلة للنوع الثاني من الأسئلة: لماذا الديمقراطية؟ هل تحقيق المنفعة العامة له الأولوية على تحقيق العدالة أم العكس هو الصحيح؟ هل للحرية الأولوية على العدالة الاقتصادية؟ هل النظرة الفردانية متفوقة على النظرة الاجتماعية؟ بإمكاننا أن نضيف إلى هذه الأسئلة أمثلة أخرى من خارج قائمتنا الأصلية. إليكم بعضاً منها: هل الغاية من العقاب القانوني ينبغي أن تكون إصلاح المجرم أم الاقتصاص منه أم ردع الآخرين؟ هل ملكية وسائل الانتاج ينبغي أن تعود إلى المجتمع أم للأفراد؟ هل نريد من مؤسساتنا الاجتماعية أن تجسد مفهوم العدالة التوزيعية (أو العدالة باعتبارها مساواة) أم أن تجسد مفهوم العدالة التصحيحية أو التعويضية؟ إن الأسئلة التي تواجهنا الآن هي أسئلة معيارية في الصميم. إن هذا يعود في المقام الأول إلى طبيعة المسوغات التي يفترض أن نقدمها للجواب عن أي سؤال منها. فإذا أخذنا، مثلاً، السؤال الأول، لماذا الديمقراطية؟ فهذا السؤال يفترض، لا شك، بصورة مضمرة، أن هناك أنواعاً أخرى من التنظيم السياسي للمجتمع، وهو يطلب ممن يختار إقامة نظام ديمقراطي كغاية له أن يسوغ هذا الاختيار، وبالتالي أن يبين لنا ما هي الاعتبارات التي توجب تفضيلنا لهذا النظام على بدائل أخرى منافسة له. بإمكاننا في الواقع أن نضع هذا السؤال على نحو آخر يبين طبيعته المعيارية. بإمكاننا، مثلاً، أن نعيد صياغته على النحو التالي: لماذا ينبغي أن نختار الديمقراطية كمثال أعلى سياسي من بين كل المثل العليا السياسية المتنافسة؟ إن الجواب الذي نعطيه، أو الذي يتوقع منا أن نعطيه، عن سؤال كهذا لا بد من أن يتضمن اللجوء إلى مبدأ معياري ما للمفاضلة بين هذه المثل العليا السياسية المتنافسة، كمبدأ الحرية، مثلاً، أو مبدأ المنفعة العامة أو أي مبدأ معياري آخر.

بإمكاننا أن نعيد صياغة أسئلة أخرى من أمثلتنا السابقة على نحو مماثل لنبين طبيعتها المعيارية. خذ، مثلاً، السؤال، هل النظرة الفردانية متفوقة على النظرة الاجتماعية؟ أو السؤال، هل الغاية من العقاب القانوني ينبغي أن تكون إصلاح المجرم أم الاقتصاص منه أم ردع الآخرين؟ أو السؤال، هل ملكية وسائل الانتاج ينبغي أن تعود إلى الأفراد أم إلى المجتمع؟ هنا بإمكاننا أن نعيد صياغة كل من هذه الأسئلة الثلاثة لتصبح على التوالي: هل ينبغي أن نختار الفردانية كمثال أعلى اجتماعي؟ أي مثال أعلى للعدالة القانونية ينبغي أن نتبنى؟ هل نختار الرأسمالية

كمثال أعلى اقتصادي أم الاشتراكية؟ هنا أيضاً ما هو مطلوب منا للوصول إلى جواب مناسب عن أي سؤال من النوع الأخير هو اللجوء إلى مبدأ معياري ما يسوغ اختيار مثال أعلى دون سواه من المثل العليا المنافسة له.

قد نجد في بعض الحالات أن المبدأ المعياري الذي نلجأ إليه في عملية التسويغ هو نفسه موضع تساؤل. لنعد إلى السؤال الأول المتعلق باختيار مثال أعلى سياسي من بين المثل العليا السياسية المتنافسة. ودعونا نفترض هنا أن المبدأ المعياري الذي لجأنا إليه لتسويغ اختيارنا للديمقراطية كمثال أعلى سياسي هو مبدأ الحرية. قد يعترض هنا شخص ما على اللجوء إلى هذا المبدأ المعياري كمسوغ لاختيارنا أو تفضيلنا الديمقراطية كمثال أعلى سياسي على المثل العليا السياسية المنافسة له. فقد يعترف هذا الشخص أن الحرية غاية نبيلة، ولكنه قد يصر على أن هناك غايات أنبل منها، ولنقل إن غاية من هذا الغايات الأخيرة، في نظره، هي العدالة الاجتماعية. وقد يدعي هذا الشخص أن تحقيق العدالة الاجتماعية يقتضي الحد من الحريات الفردية إلى حد كبير، مما يعني أن اختيار الديمقراطية الليبرالية كمثال أعلى سياسي لا يمكن تسويغه ما لم تكن للحرية الأولوية على العدالة الاجتماعية. لسنا معنيين هنا طبعاً بمناقشة هذا الموقف إنما فقط بما يعنيه اتخاذ هذا الموقف في سياق توضيحنا لطبيعة النوع الثاني من الأسئلة. إن هذا الموقف ينقل النقاش من مستوى إلى مستوى آخر. فعلى المستوى الأول، يستهدف النقاش الوصول إلى معرفة ما هو المثال الأعلى السياسي الذي ينبغي أن نختاره من بين عدة مثل عليا سياسية متنافسة. أما على المستوى الثاني فإننا نجد أن الخلاف هو حول أي مبدأ معياري ينبغي اللجوء إليه لتسويغ اختيارنا على المستوى الأول. غير أن الأسئلة التي نطرحها على المستوى الثاني لها طبيعة الأسئلة نفسها التي نطرحها على المستوى الأول: إنها، بمعنى آخر، أسئلة معيارية.

إن بين الأمثلة التي لجأنا إليها سابقاً للتمثيل سؤالين من النوع الذي ينتمي إلى المستوى الثاني، وهما: هل تحقيق المنفعة العامة له الأولوية على تحقيق العدالة أم العكس هو الصحيح؟ هل للحرية الأولوية على تحقيق العدالة؟ إن أسئلة كهذه لا مفر منها لأن هناك، من جهة، العديد من الغايات ذات الأهمية الاجتماعية القصوى ولأن تحقيق أية غاية منها، من جهة ثانية، قد يتعارض، في ظل شروط من نوع أو آخر، مع تحقيق غاية أخرى منها. فالغايات التي نشير إليها في السؤالين الأخيرين، أي المنفعة العامة والعدالة والحرية، لا تستنفد طبعاً كل الغايات التي يمكن ذكرها في هذا السياق. فبإمكاننا أن نضيف إليها هنا غايات مثل التحقيق الذاتي والمساواة والسعادة

والفضيلة ومعاملة كل شخص على أنه ذو قيمة كامنة (Intrinsic Value) وغير ذلك. إن غايات كهذه تتجاوز من حيث أهميتها الاجتماعية الغايات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تعنينا على المستوى الأول للنوع الثاني من الأسئلة. فالاختيار بين الغايات الأخيرة، كما بينا، يجد مسوغه في مبدأ معياري، والمبدأ المعياري هو مبدأ يقول لنا، في السياق الذي يعنينا، ما هو ذو أهمية اجتماعية قصوى. باختصار، إنه يقول لنا ما الذي ينبغي أن يشكل قيمة خلقية أو مثالاً أعلى خلقياً وما أشبه ذلك. فإن مملكة الأخلاق، لا شك، هي مملكة الغايات، ولكن الغايات المقصودة هنا ليست أية غايات، بل إنها الغايات الأهم أو الأنبل أو الأسمى.

من الملاحظ هنا أن انتقالنا من أسئلة النوع الثاني التي نطرحها على المستوى الأول إلى أسئلة النوع الثاني التي نطرحها على المستوى الثاني هو انتقال من أسئلة ليست ذات طابع خلقي إلى أسئلة ذات طابع خلقي. ولذلك فإن تنوع الغايات على المستوى الثاني ليس له المعنى نفسه الذي لتنوعها على المستوى الأول. فعلى المستوى الأول، كما تبين معنا سابقاً، نجد أننا مواجهون بغايات متعارضة، أي، بصورة أدق، مواجهون بأضداد: فإن علينا، مثلاً، أن نختار بين ملكية المجتمع لوسائل الانتاج أو ملكية الأفراد لها أو بين الديمقراطية التمثيلية أو الديمقراطية المباشرة أو بين النظام الديمقراطي أو النظام الكلياني أو بين العدالة التوزيعية أو العدالة التعويضية. وفي كل حالة من هذه الحالات نواجه باختيارين متضادين، مما يعني أننا نعرف مقدماً أن اختياراً واحداً منهما والعمل بموجب هذا الاختيار يعني بالضرورة استبعاد الاختيار الآخر، ليس باعتباره موضوعاً للتبني فحسب، بل باعتباره أيضاً بديلاً للتطبيق. فلا يمكن لأي نظام سياسي أن يجمع بين الضدين: ديمقراطية تمثيلية/ ديمقراطية مباشرة، أو لأي نظام اقتصادي أن يجمع بين الضدين: ملكية المجتمع لوسائل الانتاج/ملكية الأفراد لوسائل الانتاج، أو لأي نظام قانوني أن يجمع بين الضدين: عدالة توزيعية/عدالة تعويضية.

إن الصورة تختلف تماماً عندما نتعامل مع غايات ذات طابع خلقي أو مع قيم خلقية. فالسعادة والتحقيق الذاتي والعدالة والمساواة والمنفعة والحرية وغير ذلك مما نضفي عليه قيمة ليست أضداداً. فلا شيء يمنع من حيث المبدأ، إذن، أن تكون الشروط الموضوعية، من اجتماعية وغير اجتماعية، من النوع الذي يسمح بقيام نظام اجتماعي تتحقق فيه كل هذه الغايات إلى حد بعيد. ولكن الشروط الموضوعية ليست دائماً مؤاتية لتحقيق كل هذه الغايات معاً، بل إن واقع الأمور هو على نحو بحيث نجد في بعض الحالات أنه لا يمكن تحقيق غاية منها ما لم نضح بغاية أخرى أو أكثر منها.

إن علينا في حالات كهذه أن نختار أية غاية نحقق وأية غاية أو غايات نضحي بها. وإذا لم يكن هذا الاختيار عشوائياً، فإنه لا بد من أن يقوم على معيار ما. إننا نفترض هنا أن الغايات المعنية لا تمثل كلها قيماً خلقية مطلقة، ولذلك فإنها في معظمها غايات واجبة خلقياً للوهلة الأولى في أفضل حال. فإننا قد ننظر إليها على أنها تشكل نظاماً هرمياً من القيم بحيث تكون لبعض هذه الغايات أولوية قيمية أو معيارية على بعضها الآخر، وبحيث تكون لغاية واحدة بينها أولوية قيمية أو معيارية على كل ما عداها. ليس من السهل مطلقاً طبعاً أن نقرر كيف نرتب هذه الغايات في هذا الهرم القيمي أو المعياري، بل قد يكون صحيحاً ادعاء بعض الفلاسفة أن مسألة كهذه هي مسألة عشوائية خالصة(٧). غير أننا لسنا معنيين هنا بأسئلة كهذه، وسنفترض على سبيل الجدل خطأ زعم الوضعيين أو الذاتانيين عموماً في فلسفة الأخلاق أن المسألة الأخيرة هي مسألة عشوائية(٨).

المهم لأغراضنا الآن أننا عندما نفترض وجود معيار نلجأ إليه لاتخاذ قرار بخصوص ما نختار تحقيقه من الغايات المعنية في الحالات التي لا يمكن فيها تحقيق غاية إلا على حساب غاية أو غايات أخرى من نوعها، فإننا عندما نفترض وجود معيار كهذا فإنما نفترض أن هناك غاية تمثل قيمة خلقية أعلى من القيمة الخلقية التي تمثلها أية غاية أخرى سواها. فقد تكون السعادة أو المنفعة التامة هي هذه الغاية، كما يدعي فلاسفة مذهب المنفعة المختصة بالأفعال (Act-Utilitarianism) من أمثال جرمي بنثام (Bentham) وجون ستوارت مل (Mill). أو قد تكون هذه الغاية هي ضمان معاملة كل شخص على أنه ذو قيمة كامنة (أي على أنه غاية في ذاته وليس مجرد وسيلة) كما يدعي عمانوئيل كانط (Kant) أو قد يكون التحقيق الذاتي هو هذه الغاية الأخيرة. لسنا هنا بصدد معالجة السؤال المتعلق بما ينبغي اتخاذه كغاية أخيرة، إنما أردنا فقط أن نبين أنه بدون إعطاء جواب شاف عن سؤال كهذا فلن يكون بإمكاننا، حتى من حيث المبدأ، أن نعالج بصورة عقلانية أسئلة النوع الثاني التي نطرحها على المستوى الثاني.

من الواضح، إذن، أن معالجة أسئلة كالأخيرة يقودنا إلى النوع الثالث والأخير من الأسئلة التي تعنينا في سياق معالجتنا لمفهوم المعرفة العملية. إن هذا النوع من الأسئلة يمثله السؤال الأخير في قائمتنا الأصلية، ألا وهو: ما هو المعيار الأخير الذي ينبغي أن نقيم على أساسه سياسات الدولة وأنظمتها وقوانينها ونقرر على أساسه ما هي الاصلاحات المطلوب إحداثها في مؤسساتنا السياسية والاجتماعية؟ إننا نسأل هنا ليس عما يشكل معياراً من المعايير، بل عما يشكل المعيار الأخير، مما يعني أن

الغرض الأساسي من هذا السؤال هو معرفة الغاية التي ينبغي أن تكون لها الأهمية الاجتماعية القصوى التي يفترض أن نقيم على أساسها كل الغايات الأخرى. إذا استعملنا هنا المصطلحات الشائعة في فلسفة الأخلاق، فإنه يصير بإمكاننا أن نعطي لهذا السؤال صيغة أخرى بحيث يتوضح أنه سؤال عما يشكل الغاية ذات القيمة الكامنة (Intrinsic Value)، أي الغاية التي ينبغي أن تكون كل الغايات الأخرى مجرد وسيلة لتحقيقها ولا تكون هي وسيلة لتحقيق أية غاية سواها. فإذا قلنا، مثلاً، مجارين دعاة مذهب المنفعة، إن السعادة العامة هي هذه الغاية، فإن هذا يعني، من هذا المنظور، أن الحرية والتحقيق الذاتي والعدالة والمساواة... الخ، ليست قيماً مطلقة أو كامنة، بل هي مجرد قيم وسيلية (Extrinsic Values). ولذلك فعندما يتعارض تحقيق أية قيمة منها مع تحقيق قيمة أخرى، فإن ما ينبغي أن نختار تحقيقه هو ما يحقق أكثر ما أمكن من السعادة لأكبر عدد ممكن من الناس على المدى البعيد. إن السعادة العامة، في نظر دعاة مذهب المنفعة المختص بالأفعال، هي المعيار الأخير الذي يتعين عليه كيف ينبغي أن ننظم شؤون حياتنا السياسية والاجتماعية والاقتصادية والذي يتقرر على أساسه ما هي الغايات القريبة التي ينبغي تحقيقها على المستوى السياسي ـ الاجتماعي ـ الاقتصادي. قد لا يكون دعاة مذهب المنفعة مصيبين فيما يدعونه. قد يأخذ بعض الفلاسفة بوجهة نظر كانط الديونطولوجية أو وجهة نظر أخرى تجمع بين كانط ومذهب المنفعة المختص بالأفعال أو بوجهة نظر بعيدة كل البعد عن منفعية مل وديونطولوجية كانط[٩]. وليس غرضنا هنا أن نخوض في هذه المسألة وأن نصل إلى قرار بشأن ما ينبغي اتخاذه معياراً أخيراً للمؤسسات السياسية والاجتماعية. إننا أردنا فقط أن نبين ما الذي ينبغي أن ننتهي إليه في محاولتنا الوصول إلى معرفة عملية بالمعنى الذي يعنينا في هذا الكتاب. وما ينبغي أن ننتهي إليه، كما صار واضحاً من تحليلنا السابق، هو معرفة الجواب، إن كان ثمة جواب ممكن، عن السؤال الأخير في قائمتنا الأصلية.

إننا الآن في وضع أفضل، لا شك، إزاء مسألة تحديد مكونات المعرفة العملية. فأول ما نلاحظه، في ضوء تحليلنا السابق، أن للمعرفة العلمية، النظرية والتطبيقية، أهمية خاصة في سيرورة محاولتنا الوصول إلى معرفة عملية بالمعنى الذي يعنينا في هذا الكتاب. إنها، كما بينا، ضرورية لتقرير الوسائل المطلوبة لتحقيق غايات معطاة، أي متفق عليها مسبقاً. ولأن هذه الغايات هي من النوع الاجتماعي ـ السياسي ـ الاقتصادي، فإننا نتوقع أن تكون العلوم الاجتماعية والتاريخية هي المصدر الأهم لهذه المعرفة، دون أن يعني هذا مطلقاً، كما أوضحنا في مكان سابق من هذا

الفصل، أنه ليس للعلوم الطبيعية، في جانبها النظري والتطبيقي، أي دور في تزويدنا بما نحتاج إليه لتقرير الوسائل المطلوبة لتحقيق أغراضنا السياسية ـ الاجتماعية ـ الاقتصادية. إذن، إن المعرفة العلمية، من حيث هي معرفة اجتماعية ـ تاريخية وكذلك من حيث هي معرفة للوقائع الطبيعية وقوانينها، هي، في جانبيها النظري والتطبيقي، مكون أساسي من مكونات المعرفة العملية.

ولكن من الضروري أن نوضح الآن مسألة لم نتعرض لها سابقاً، ألا وهي المسألة المتعلقة بدور المعرفة العلمية في تقرير الغايات. فما ركزنا عليه في القسم الأول من هذا الفصل هو دور المعرفة العلمية في تقرير الوسائل المطلوبة لتحقيق غايات معطاة مسبقاً. إننا افترضنا بصورة مضمرة حينذاك أن المعرفة العلمية لا تقرر الغايات. إننا افترضنا، بمعنى آخر، أن المعرفة العلمية لا تزودنا بجواب عن السؤال، ما الذي ينبغي أن نختار تحقيقه غاية لنا من بين عدة بدائل متنافسة؟ بل عن السؤال، ما الذي ينبغي أن نفعله لتحقيق غاية سبق وأن اخترناها غاية لنا من بين عدة بدائل متنافسة؟.

لا اعتراض طبعاً على الافتراض الأخير، إلا من قبيل الطبيعاني (Naturalist) في فلسفة الأخلاق (أي الذي يتبنى المذهب الطبيعي في الأخلاق Ethical Naturalism). إن من يتبنى وجهة نظر طبيعانية في الأخلاق يميل، لا شك، إلى اعتبار الأخلاق فرعاً من فروع العلوم الاجتماعية. وإذا صحت وجهة نظره، فإن ما يترتب بالضرورة على ذلك هو أن العلوم الاجتماعية لا تقرر فقط الوسائل المطلوبة لتحقيق غايات معينة معطاة مسبقاً، بل إنها تقرر أيضاً هذه الغايات نفسها. إن موقفاً كهذا يستوجب، لا شك، أن نقصر مكونات المعرفة العلمية على مكون واحد ألا وهو المكون العلمي[10]. فإن معرفة الواقع، من منظور الطبيعاني، أي معرفة ما هو كائن، هي، في الوقت نفسه، معرفة لما ينبغي أن يكون. هنا لا نواجه مشكلة ديفيد هيوم، أي مشكلة كيف نردم الهوة بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون (Is - Ought gap). فإن هذه المشكلة تنشأ، أصلاً لأننا نفترض، كما افترض ديفيد هيوم، أنه لا يمكن رد المحمولات الخلقية أو المحمولات المعيارية، بعامة، إلى محمولات وصفية، مما يعني أننا بحاجة إلى وسيط معياري للانتقال مما نعرفة عن الواقع ـ عما هو كائن ـ إلى نتيجة أو نتائج تتعلق بما ينبغي أن يكون في الواقع. بمعنى آخر، إن ما نفترضه عن وجود اختلاف بين طبيعة المحمولات المعيارية وطبيعة المحمولات الوصفية هو ما يهيء لنا أن هناك هوة بين المعرفة العلمية والمعرفة الخلقية أو المعيارية. إلا أن هذه المشكلة مصطنعة تماماً، في نظر الطبيعاني في الأخلاق، لأن أي تمحيص دقيق في

طبيعة المحمولات الخلقية لا بد من أن يبين لنا بوضوح أن المحمولات الخلقية ما هي إلا محمولات وصفية مقنعة. وما أن يتوضح لنا هذا الأمر حتى يتوضح لنا أيضاً أنه لا وجود لأية فجوة على الاطلاق بين المعرفة العلمية والمعرفة الخلقية أو المعيارية. إننا في هذه الحالة لا بد من أن ندرك أن معرفتنا لما ينبغي أن يكون هي نوع من أنواع معرفتنا لما هو كائن.

إن هذا الموقف مرفوض من قبلنا، ولذلك فإننا لا نقبل بأي حال من الأحوال باختزال مكونات المعرفة العملية في مكون واحد، أي المكون العلمي. إن للمحمولات الخلقية، كما بينا بالتفصيل في مكان آخر، مدلولاً معيارياً لا يمكن رده، حتى من حيث المبدأ، إلى ما هو غير معياري دون تجريد المحمولات المعنية من طبيعتها الخلقية وتحويلها إلى شيء ذي طبيعة مغايرة[11]. ولذلك فإننا نفترض هنا، بعكس الطبيعاني في الأخلاق، أن المعرفة الخلقية، على افتراض إمكانها، هي معرفة مستقلة منطقياً عن المعرفة العلمية. إن ما يعنيه هذا، على وجه التحديد، هو أن معرفة الغايات (ما ينبغي أن يكون) ليست ولا يمكن أن تكون مشتقة من معرفة علمية خالصة (من معرفة ما هو كائن).

ليس المقصود بقولنا الأخير إن المعرفة العلمية لا تؤدي أي دور مطلقاً في تقرير الغايات. إن لها، لا شك، دوراً هاماً في هذا الأمر، ولكن ليس بمعنى أنها تشكل المسوغ الكافي لاختيارنا غاية معينة دون سواها من الغايات المنافسة لها، بل بمعنى أنها ينبغي أن تشكل مسوغاً ضرورياً لما نختاره من غايات. فلنتذكر هنا أن الغايات التي تعنينا هي غايات من النوع السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي. إننا نريد أن نعرف أي نظام سياسي نختار وأية غايات اجتماعية ينبغي أن نحقق من وراء تنظيم المجتمع على نحو معين وما إذا كان ينبغي أن تكون ملكية وسائل الانتاج لأفراد معينين في المجتمع أم للمجتمع ككل وغير ذلك مما له صلة وثيقة بتنظيم حياتنا السياسية والاجتماعية والاقتصادية. إن المعرفة التي نطلبها، في هذه الحالة، ليست من النوع الذي يمكن تجريده من الشروط الاجتماعية والتاريخية والثقافية للبشر الذين يطلبون هذه المعرفة. فإن الغايات السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية التي يفترض أن توصلنا الاعتبارات المعيارية المناسبة إلى ضرورة تبنيها هي غايات نختارها لمجتمع معين يحيا في ظل ظروف معينة وله ثقافة معينة ويحتل وضعاً معيناً في سياق التطور التاريخي. من هنا يتضح أن اللجوء إلى اعتبارات معيارية خالصة لا يمكن أن يشكل وحده أساساً كافياً لمعرفة ما هي الغايات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي ينبغي اختيارها لهذا المجتمع بالذات. فمن الواضح

هنا أن الغايات التي قد تناسب مجتمعاً معيناً في ظل شروط اجتماعية وتاريخية وثقافية معينة قد لا تناسب مجتمعاً آخر، أو حتى المجتمع السابق نفسه، في ظل شروط سواها. فلا يوجد نظام سياسي أو اجتماعي أو اقتصادي صالح لكل المجتمعات في كل العصور. فإذا كان، مثلاً، نظام الديمقراطية المباشرة مناسباً لأثينا، المدينة ـ الدولة، فإنه لا يبدو مناسباً للأمم الحديثة، بل إن نظام الديمقراطية التمثيلية هو النظام الأنسب لها. وإذا كان تنظيم المجتمع على أسس اشتراكية يحتاج، كما يدعي كارل ماركس، مثلاً، إلى تطور قوى الانتاج إلى حدها الأقصى، إذن فإن تنظيم المجتمع على هذا النحو مناسب للمجتمعات التي حدث فيها هذا التطور في قوى الانتاج وغير مناسب للمجتمعات التي لم تشهد هذا التطور بعد في قواها الانتاجية.

من الواضح في تحليلنا السابق أن معرفة ما هي الغايات السياسية والاجتماعية والاقتصادية المناسبة لمجتمع معين، في ظل شروط تاريخية وثقافية معينة، هي معرفة غير ممكنة بدون العودة إلى وقائع معينة تتصل بوجود هذا المجتمع، وقائع من النوع السوسيولوجي والثقافي والتاريخي وما أشبه ذلك. فكيف يمكننا أن نعرف ما هو مناسب وما هو غير مناسب لهذا المجتمع أو ذاك، بدون معرفة واقع هذا المجتمع والابعاد السوسيولوجية والثقافية والتاريخية لهذا الواقع؟ وبما أن المعرفة الأخيرة هي ما تزودنا به العلوم الاجتماعية والتاريخية، إذن فإن العودة إلى هذه العلوم ضرورية لمعرفتنا ما هي الغايات التي ينبغي تبنيها على المستوى السياسي ـ الاجتماعي ـ الاقتصادي.

على أن دور المعرفة الاجتماعية والتاريخية في هذا الصدد لا يتجاوز، كما ذكرنا سابقاً، كون هذه المعرفة تزودنا بمسوغ أو مسوغات ضرورية لاختيار ما نختاره من غايات. إن السبب لذلك يعود إلى أن هناك أكثر من احتمال لتعديل النظام الاجتماعي أو السياسي أو الاقتصادي أو القانوني لمجتمع معين، أي أن الشروط الثقافية والاجتماعية والتاريخية لمجتمع معين، وإن كانت تحد من الغايات المتاحة لنا على المستوى السياسي ـ الاجتماعي ـ الاقتصادي، إلا أنها لا تحتم اختيار غاية من هذه الغايات دون سواها. فلو كانت هذه الشروط، كما يدعي بعض الحتميين التاريخيين تحتم اتجاه المجتمع، في سيرورة تطوره، في اتجاه معين لا أي اتجاه سواه، إذن لما كان الانسان مخيراً قط فيما يختاره من غايات سياسية واجتماعية واقتصادية. وفي هذه الحالة، فإن قول واحدنا إنه ينبغي اختيار غايات غير التي تتناسب مع الاتجاه التطوري المحتم لهذا المجتمع هو قول لا قيمة أو قوة معيارية له. فإن الإلزام، كما نبهنا كانط، يستوجب القدرة. ولذلك فلا معنى، انطلاقاً

من منظور هذا النوع من الحتمية التاريخية، أن نختار غايةً غير التي يتجه المجتمع، في ظل الشروط التي نجده فيها، نحو تحقيقها. فإذا كانت شروط هذا المجتمع تحتم اتجاهه هذا الاتجاه، إذن ليس لنا القدرة على تحقيق غاية أو غايات تعاكس هذا الاتجاه أو تتنافر معه. وأن نقول، في هذه الحالة، إنه ينبغي (أو يلزم) تحقيق الغاية أو الغايات المعينة هو بمثابة قولنا، إنه ينبغي أن نفعل ما لا قدرة لنا على فعله، وهذا، لا شك، هراء. وهذا، بدوره، يجعل من الواضح أن الموقف الحتمي المذكور يستوجب أن تكون مسألة تقرير الغايات، على المستوى السياسي ـ الاجتماعي ـ الاقتصادي، منوطة فقط بالمعرفة التي تزودنا بها العلوم الاجتماعية والتاريخية.

لم يعد ثمة مفكر اليوم ينظر بعين الجدية إلى هذا الموقف الحتمي الذي، كما لاحظ أرنست نيغل (Nagel)، يعبر عن وجهة نظر جبرية أكثر مما يعبر عن وجهة نظر حتمية بالمعنى العلمي للحتمية[١٢]. فقد يسلم واحدنا بأن ما يحدث على المستوى الاجتماعي والتاريخي يخضع لقوانين سببية، أي يمكن تفسيره سببياً ويمكن، بالتالي، على افتراض وجود تماثل (Symmetry) بين التنبؤ والتفسير، التنبؤ به من حيث المبدأ. إلا أن هذا لا يعني أن ما يحدث على هذا المستوى ما كان إلا ليحدث، بغض النظر عما يختار الإنسان فعله أو عدم فعله[١٣]. وإذا سلمنا بهذا، إذن فإنه لا يمكننا، بدون الوقوع في فخ النظرة الجبرية، إلا أن نفترض أن الشروط الاجتماعية والثقافية والتاريخية، في أسوأ حال، تحد كثيراً من الاختيارات المتاحة أمام الإنسان بخصوص كيفية تعديله لنظامه السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي أو القانوني، ولكنها لا تحتم اختياراً واحداً منها دون أي اختيار سواه.

بإمكاننا الآن، في ضوء التحليل السابق، أن نفهم أكثر لماذا حسبنا المعرفة التي تزودنا بها العلوم الاجتماعية والتاريخية ضرورية وليست كافية لمعرفة ما الذي ينبغي اختياره من غايات على المستوى السياسي والاجتماعي والاقتصادي. فإن المعرفة السابقة تزودنا بمعرفة الامكانات المختلفة التي يزخر بها الواقع، بالاضافة إلى تزويدنا بمعرفة الوسائل المطلوبة لتحقيق أي منها. والكلام على الواقع هنا هو طبعاً كلام على واقع مجتمع معين له شروطه الثقافية والتاريخية الخاصة به. إن ما نفترضه هنا، انطلاقاً من رفضنا للجبرية التاريخية، ولا أقول الحتمية التاريخية، هو أن هناك إمكانات مختلفة لتغيير هذا الواقع تعيش في رحم هذا الواقع بالذات وأن المعرفة الاجتماعية والتاريخية هي المصدر لمعرفتنا هذه الامكانات المختلفة. إن الدور الذي يمكن اسناده إلى المعرفة الأخيرة هو رسم الحدود الواقعية والعملية التي ينبغي أن نقف عندها في محاولتنا تغيير الواقع الاجتماعي المعني. أما كيف ينبغي أن

نتحرك ضمن هذه الحدود فأمر متروك للاختيار الإنساني. إن هناك أكثر من إمكان لتحركنا ضمن هذه الحدود، وكل إمكان من هذه الامكانـات يمكن أن يتحول عن طريق اختيارنا إلى غاية فعلية لنا على المستوى السياسي ـ الاجتماعي ـ الاقتصادي. بمعنى آخر، إن كل إمكان من هذه الامكانات هو غايـة متاحـة لنا على المستـوى الأخير. إذن، فإن دور المعرفة الاجتماعية والتاريخية، أو دور المعرفة العلمية عموماً، ينحصر في تقرير الغايات المختلفة المتاحة لنا في مجال الفعل السياسي ـ الاجتماعي ـ الاقتصادي وتقرير الوسائل المطلوبة لتحقيق كل منها. أما ما نختار تحقيقه من هذه الغايات فأمر لا يتوقف على ما نعرفه عن الواقع الاجتماعي المعني، بل يتوقف على اعتبارات معيارية في المقام الأول.

إن المسألة الأخيرة تنقلنا من المعرفة العلمية كمكون أساسي للمعرفة العملية إلى المعرفة المعيارية كمكون أساسي آخر لها. فـأن نعرف مـا نختار تحقيقـه من الامكانات المختلفة المتاحة لنا أمـر يتوقف، كمـا رأينا سـابقاً، على المثـل العليا السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية التي نتبناها. والأمر الأخير، بدوره، يتوقف على ما هي المبادىء المعيارية التي ينبغي الامتثال لها. غير أن معرفتنا لأي مبدأ معياري ينبغي أن نمتثل هي، في المقام الأول، معرفة لما هو مسوغ من المنظور الأخلاقي من بين المبادىء المعيارية المتنافسة. إن المكون المعياري للمعرفة العملية هو، إذن، في أساسه مكون أخلاقي.

الفصل الخامس

في طبيعة المعرفة العملية

بينا في الفصل السابق أن للمعرفة العملية مكونين أساسيين، المكون العلمي «التطبيقي والنظري» والمكون المعياري. وقد وجدنا أن المكون المعياري ما هو في حقيقة أمره سوى مكون أخلاقي. فالمعرفة المعيارية، من حيث هي معرفة للغايات التي يفترض أن نحققها من خلال تنظيم المجتمع على نحو معين أو تعديلنا نظامنا الاجتماعي ـ السياسي ـ الاقتصادي على نحو معين، هي، في نهاية التحليل، معرفة للغايات التي لها الأهمية الاجتماعية القصوى أو التي هي ذات قيمة كامنة. إذن ما يشكل الموضوع الأخير للمعرفة المعيارية، بصفتها مكوناً أساسياً للمعرفة العملية، هو الجواب عن السؤال، أية غايات لها الأسبقية المعيارية على كل الغايات الأخرى؟ وهذا في الواقع يعني أن ما هو مطلوب منا هو أن نعرف في نهاية المطاف أي الغايات هي غايات خلقية أو يسوغها المنظور الخلقي. فالغايات التي يمكننا أن نصفها بحق على أنها خلقية، أي مسوغة من المنظور الخلقي، هي هي الغايات التي ينبغي، بالضرورة، أن نحسبها ذات أسبقية معيارية على كل الغايات الأخرى. إن المعرفة المعيارية، من حيث هي، إذن، مكون أساسي من مكونات المعرفة العملية، هي معرفة خلقية في المقام الأول.

من الواضح، إذن، أننا عندما نتصدى للسؤال، ما هي طبيعة المعرفة العملية؟ فإننا نتصدى في الواقع لسؤالين، وليس لسؤال واحد. فالمعرفة المعيارية أو الأخلاقية، على افتراض وجود معرفة كهذه، لا يمكن أن تكون، هذا إذا كنا محقين في رفضنا لموقف الطبيعاني في الأخلاق، نوعاً من أنواع المعرفة العلمية، أو حتى ذات طبيعة شبيهة بطبيعة المعرفة العلمية. فالمعرفة العلمية، كما سنبين بالتفصيل بعد حين، تتخذ من التفسير والتنبؤ والوصف أغراضاً أساسية لها. ولذلك فإن القضايا التي تشكل موضوعات ممكنة للمعرفة العلمية هي، بالضرورة، قضايا ذات مدلول

تجريبي، وطرق التحقق من صدقها أو عدم صدقها هي، لهذا السبب، طرق تجريبية خالصة. أما المعرفة الأخلاقية فإنها، على افتراض عدم صحة الموقف الطبيعي في الأخلاق، لا تتخذ من التفسير والتنبؤ والوصف أغراضاً أساسية لها. إن القضايا التي تشكل موضوعات ممكنة للمعرفة الأخلاقية ليست، إذن، ذات مدلول تجريبي أو واقعي (Factual)، والطرق التجريبية ليست، لذلك، هي الطرق القمينة بتحققنا من صدق أو عدم صدق القضايا الخلقية، على افتراض أن التحقق من صدقها أو عدم صدقها أمر ممكن. إن المعرفة العلمية هي معرفة لعالم الوقائع التجريبية وللعلائق القائمة بين هذه الوقائع وللقوانين التي تفسر هذه الوقائع وتفسر العلائق القائمة بينها وتسمح بالتنبؤ بما سيكون عليه عالم الوقائع. باختصار، إنها معرفة لما هو كائن ولما سيكون. أما المعرفة الأخلاقية فهي معرفة معيارية، أي معرفة لما ينبغي أن يكون. ومعرفتنا لما ينبغي أن يكون، بعكس ما يعتقد الطبيعاني في الأخلاق، لا يمكن ردها، حتى من حيث المبدأ، إلى معرفتنا لما هو كائن أو ما سيكون. إن المعرفة الأخلاقية هي، إذن، ذات طبيعة مغايرة لطبيعة المعرفة العلمية.

غير أن هناك مسألة ينبغي أن نلفت انتباه القارىء إليها، ألا وهي المسألة المتعلقة بوجود سمة مشتركة بين القضايا العلمية والقضايا الأخلاقية. هذه السمة المشتركة، كما سنبين بالتفصيل في هذا الفصل، هي سمة اللاضرورة (Contingency). ففي كلتا الحالتين، ما نجده هو أن أية قضية من القضايا التي تشكل موضوعاً فعلياً لمعرفتنا هي قضية لا يؤدي نفيها إلى أي تناقض منطقي. بمعنى آخر، إن أية قضية من هذه القضايا، إذا صدقت فإنها لا تصدق بالضرورة. إن هذه المسألة واضحة جداً بالنسبة للقضايا العلمية بسبب مدلولها الواقعي. فإنه بإمكاننا دائماً أن نتصور الواقع على أنه مختلف، وحتى بصورة جذرية، عما هو عليه[١]. ولكن ليس واضحاً، على الأقل بالنسبة لعدد من الفلاسفة الذين لهم أهميتهم، أن الشيء نفسه ينطبق على القضايا الخلقية. إن هناك ميلاً لدى بعض الفلاسفة الذين يرفضون الموقف الطبيعي في الأخلاق لتبني ما صار يعرف بنظرية البصيرة العقلية، (Rational Insight Theory) هذه النظرية التي تقضي بمعاملة القضايا الخلقية على أنها مماثلة في طبيعتها للقضايا الرياضية[٢]. سنبين بالتفصيل فيما بعد أن هذه النظرية مرفوضة وأن القضايا الخلقية، على الرغم من اختلافها عن القضايا العلمية اختلافاً جذرياً بالنسبة لأمور كثيرة، تشارك الأخيرة في سمة اللاضرورة.

طبيعة المعرفة العلمية

لننتقل الآن إلى معالجة طبيعة المعرفة العلمية والكشف عن تلك العناصر فيها التي تعطيها، أو التي تعطي القضايا التي تشكل موضوعاتها بالأحرى، طابعاً غير ضروري.

إن العلم، كما ذكرنا، يتخذ من الوصف والتفسير والتنبؤ أغراضاً أساسية له. ولذلك فإن طبيعة المعرفة العلمية تفرض أن تكون القضايا التي تشكل موضوعات لهذه المعرفة، إما قضايا وصفية أو قضايا تفسيرية أو قضايا تنبؤية. والقضايا التي هي من النوع الأخير، كما سيتضح معنا في سياق هذا القسم من الفصل الحالي، غير ممكنة، بوصفها قضايا علمية، بدون امتلاكنا للمعرفة التفسيرية المناسبة، وإلا إذا كان التفسير يتخذ نمطاً استنباطياً[٣]. إن التنبؤ علمياً، بمعنى آخر، غير ممكن إلا إذا كان موضوع التنبؤ هو أيضاً الموضوع لتفسير علمي من النمط الاستنباطي. إن للتفسير العلمي أسبقية منطقية وكذلك أسبقية أبستمولوجية على التنبؤ. وسنجد أيضاً، في سياق معالجتنا لطبيعة المعرفة العلمية وأغراضها، أن القضايا الوصفية باعتبارها قضايا علمية هي في أساس التفسير في العلم: إنها، من جهة، تشتمل على تلك القضايا التي تعتبر أساسية للعلم والتي تشكل مرجعنا الأخير فيما يخص كل قضية علمية أخرى وبدونها لا يمكن الوصول إلى أحد أهم مكونات التفسير في العلم، أعني القوانين والنظريات العلمية. وإنها، من جهة ثانية، تشتمل على القضايا التي تشكل مكونات التفسير. إن القضايا الوصفية، إذن، هي الأساس للتفسير وبالتالي للتنبؤ، وهي، لهذا السبب، أساس العلم.

إن القضايا الوصفية في العلم، كما ينبهنا فيليب فرانك في كتابه **فلسفة العلم**، ليست على المستوى نفسه من التجريد أو على المستوى نفسه من الخطاب العلمي[٤]. إن المستوى الأول هو مستوى الفهم المشترك حيث نجد تقارير الملاحظة (Observation-Reports). ومانصفه في هذه الحالة هو ما هو معطى لنا في تجربتنا، أي ما يشكل موضوعاً للملاحظة المباشرة[٥]. أما المستوى الثاني فإنه مستوى «المبادىء العامة للعلم» حيث نجد عبارات مصاغة بلغة تجريبية كالتي تعبر عن قانون القصور الذاتي أو قانون حفظ الطاقة وما أشبه ذلك[٦]. وفي انتقالنا من المستوى الأول إلى المستوى الثاني فإنما ننتقل من وصف وقائع بسيطة يفترض أن ندركها بصورة مباشرة عن طريقة التجربة المنظمة (Organized Experience) كما في المختبر، إلى وصف العلاقات المنتظمة القائمة بين هذه الوقائع أو التي يمكن أن تقوم بينها في ظل شروط مثالية (Idealized Conditions). إن المستوى الثاني، كما

سيتضح معنا بعد حين، هو المستوى الأهم للخطاب العلمي. فإن معطيات الملاحظة المباشرة التي لا يتجاوز وصفنا لها مستوى الفهم المشترك لا تقدم لنا سوى وقائع بسيطة لا رابط بينها أو ناظم لها، والعلم لا يبدأ إلا بعد أن ننتقل من مستوى تجارب الفهم المشترك إلى مستوى أنماط أو مخططات الوصف (Descriptive Schemes)، حيث القوانين والنظريات هي وسيلتنا للنفاذ إلى عالم الوقائع بصفته يشكل نسقاً منظماً.

من الجدير بالملاحظة هنا أن وصفنا عالم الوقائع على مستوى الفهم المشترك، وإن كان لا يولد معرفة علمية، إلا أنه يظل هو المحك الأخير لما إذا كان ادعاء أي منا امتلاك معرفة علمية هو ادعاء مسوغ. إن تقارير الملاحظة، بمعنى آخر، هي الأساس الأخير للعلم. إن السبب الرئيس لذلك يكمن في سمة من أهم سمات العلم، ألا وهي سمة الموضوعية، التي هي سمة تستوجب، كما نبهنا هربرت فيجل، خضوع العلم لمعيار قابلية الاختبار البيذاتي[٧] (Intersubjective Testability). إن ادعاء المعرفة في العلم هو ادعاء يمكن التحقق من صدقه أو عدم صدقه من حيث المبدأ، على الأقل بصورة غير مباشرة، من قبل أي شخص مزود بالذكاء المناسب وبالأساليب الفنية المناسبة للاختبار والملاحظة. وإن هذا الطابع البيذاتي للاختبار يرتبط بالطابع الاجتماعي للعلم والمعرفة العلمية[٨]. فالمسألة الأساسية هنا هي وصول الباحثين إلى اتفاق حول المسألة المطروحة على بساط البحث العلمي. ولكن من المتعذر الوصول إلى اتفاق بدون العودة إلى المختبر أو إلى أية وسيلة أخرى مماثلة. إن هذه العودة تعني في نهاية التحليل العودة إلى تقارير الملاحظة المباشرة من حيث كونها الأقل إثارة للجدل ويمكن حصول اتفاق عام بين الباحثين حول أيها صادق وأيها غير صادق. إن تحقيق اتفاق حول صدق أو عدم صدق تقارير الملاحظة هو بيت القصيد في الاختبار البيذاتي، مما يعني أن الطابع الموضوعي والطابع الاجتماعي للعلم هما وجهان لعملة واحدة.

من الملفت للنظر هنا أن القضايا الوصفية على المستوى الأول للخطاب العلمي، التي يفترض أن تضمن الطابع البيذاتي للمعرفة العلمية، قد تكون، فيما لو أولت على نحو معين، سبباً لتجريد المعرفة العلمية من أي طابع بيذاتي. فإذا نظرنا، مثلاً، إلى هذه القضايا، كما نظر إليها الوضعيون المناطقة في الربع الأول من هذا القرن، أي على أنها غير قابلة للتصحيح (Incorrigible) فإنه يتحتم علينا، في هذه الحالة، أن ننظر إلى ما تصفه هذه القضايا على أنه من نوع المعطيات الحسية وليس من نوع الوقائع الفيزيائية[٩]. إن نظرة الوضعي إلى هذه القضايا على النحو المشار

إليه أملتها نزعته الأسسية (Foundationalist) في نظرية المعرفة، هذه النزعة الموروثة عن الفلاسفة التجريبيين والفلاسفة العقليين السابقين على حد سواء. فالأسسي يطمح لأن يقيم المعرفة على مسلمات لا يرقى إليها الشك مطلقاً. إنه ينطلق من الافتراض القائل إن المعرفة من حيث هي اعتقاد صادق مدعوم بالبرهان ممتنعة ما لم تقم على أسس لا تحتاج إلى برهان[١٠]. بمعنى آخر، أن المعرفة الاستدلالية غير ممكنة بدون معرفة غير استدلالية[١١]. وبينما الفيلسوف العقلي أصر على أن الأسس الأخيرة التي ينبغي إقامة المعرفة عليها لا يمكن أن تكون أسساً تجريبية، فإن التجريبي، ومن بعده الوضعي المنطقي، لم يجد ثمة مناصاً أمامه من اعتبار الأسس الأخيرة للمعرفة أسساً تجريبية. فإن التجريبي ينفي، أصلاً، إمكان أن يكون هناك أساس غير تجريبي للمعرفة. ولكن من الواضح أن ما يعنيه هذا هو أنه، إن وجد أساس أخير للمعرفة، فإن هذا الأساس ينبغي أن يكون تجريبياً.

على أن هذه النزعة الأسسية لا بد من أن تقود الفيلسوف التجريبي، بعامة، والوضعي المنطقي، بخاصة، إلى موقف يصعب ضمنه تجنب الأنا واحدية[١٢] (Solipsism) وبالتالي تجنب إلغاء الطابع البيذاتي للمعرفة. إن هذا يعود إلى أن القضايا التجريبية، التي يفترض أن نرد إليها كل ما نعرفه أو يمكن أن نعرفه عن عالم الوقائع، لا يمكن أن تشكل أسساً غير استدلالية وغير قابلة للتصحيح لمعرفتنا إلا إذا جردناها من أي مدلول أنطولوجي، وبالتالي فيزيائي، وكذلك من أي مدلول نظري. فإن هذه القضايا ينبغي أن تكون بسيطة، من حيث معناها وليس بالضرورة من حيث مبناها، مما يحتم عدم قابليتها للتحليل وعدم ترتب أية نتائج عليها، نظرية أو أنطولوجية. ولكن هذا، بدوره، يعني أن اللغة التي ينبغي استعمالها للتعبير عن قضايا من هذا النوع هي غير اللغة الفيزيائية (Physical Language) لأن الأخيرة مشحونة بالمدلولات النظرية والأنطولوجية ويفترض رد القضايا التي تكوّن ضمنها إلى قضايا أبسط إلى أن نصل إلى القضايا الأبسط التي ينبغي التوقف عندها. فإذا كانت اللغة الفيزيائية مشحونة، على كل المستويات، بالمدلولات النظرية والأنطولوجية، إذن فلا يمكن أن تكون القضايا الأخيرة التي توصلنا إليها عملية الرد المعنية هي قضايا تنتمي إلى اللغة الفيزيائية. إن ما هو مطلوب منا، إذن، هو أن نرد اللغة الفيزيائية إلى لغة من نوع آخر، أي ما صار يعرف في أدبيات الوضعيين بلغة المعطيات الحسية (Sense-data Language).

ولكن إذا أمعنا النظر فيما ننتهي إليه من قضايا جراء عملية الرد الأخيرة، فإن ما سنلاحظه هو أن هذه القضايا لا تتوافر فيها الشروط المطلوبة لحسبانها أساساً أخيراً

للمعرفة إلا لأنها لا تصف سوى التجارب الخاصة للذات العارفة. فمن الشروط المطلوبة، مثلاً، هو أن تكون هذه القضايا غير قابلة للتصحيح. ولكن هذا الشرط لا يمكن أن يتوافر في تقارير واحدنا عما يدركه فعلياً من وقائع موجودة باستقلال عنه. فإن تقارير كهذه، لا شك، قابلة للتصحيح لأن واحدنا معرض للخداع الحسي وما أشبه ذلك. فقد أتوهم، مثلاً، أنني أرى بقعة سوداء اللون تتحرك في اتجاه معين بالعلاقة مع بقع أخرى ثابتة من اللون نفسه. ولذلك فإن قولي في هذه الحالة إني أرى بالفعل بقعة سوداء تتحرك في اتجاه معين... الخ، هو قول كاذب، مهما توهمت عكس ذلك. وهذا يعني طبعاً أنه حتى لو لم أكن أتوهم أنني أرى البقعة السوداء تتحرك في الاتجاه المعني، فإن قولي عنها إنها بالفعل تتحرك في هذا الاتجاه هو قول قابل للتصحيح من حيث المبدأ. كل ما يعنيه هذا هو أنه ما إذا كانت هناك بعقة سوداء وما إذا كانت تلك البقعة السوداء تتحرك فعلاً في الاتجاه المعني أو لا تتحرك هو أمر مستقل عني ولا يتوقف على أية حالة من حالاتي الادراكية. إن العكس هو الصحيح بالنسبة للحالات الادراكية السوية والتي يمكن أن تولد معرفة بحق لموضوع ما في العالم الخارجي بمعنى أنه لا يمكن لأي منا أن يكون في حالة من هذه الحالات الادراكية بدون وجود موضوع إدراكه. أن أدرك حقاً أن البقعة السوداء تتحرك في الاتجاه المعني هو أن أدرك واقعة موجودة باستقلال عني، ولولا وجودها لما كنت في حالة الادراك هذه من حيث هي حالة إدراك سوي وفعلي. من الواضح، إذن، إن موضوع إدراكي، في حالة الإدراك السوي والفعلي، لأنه مستقل منطقياً وأنطولوجياً عن وجودي في الحالة الادراكية المعنية أو في أية حالة أخرى من نوعها، لا يمكن أن يوصلنا إليه حتى الوصف الفينومينولوجي الكامل لحالة الادراك المعنية بوصفها حالة ذاتية. وهذا، بدوره، يعني أن وجود واحدنا في حالة ذاتية مماثلة فينومينولوجياً من جميع الجوانب للحالة الادراكية المشار إليها لا يضمن وحده وجود موضوع مماثل للادراك في عالم الوقائع الخارجية. إذن، إن تقرير واحدنا أنه يدرك فعلياً كذا وكذا في العالم الخارجي قابل للتصحيح بمعنى أن وجوده في حالة ادراكية مماثلة فينومينولوجياً بصورة تامة لحالات الادراك الفعلي للموضوع الذي يدعي هذا الشخص إدراكه لا يضمن أنه يدرك فعلاً هذا الموضوع. فلا تناقض منطقياً في افتراضنا أنه في الحالة الادراكية المعنية بكل ما ينطبق عليها فينومينولوجياً، وأنه، في الوقت نفسه، يتوهم أنه يدرك ما يدعي ادراكه في العالم الخارجي.

غير أن الصورة تختلف تماماً فيما لو كان تقرير الشخص المعني في مثالنا، ليس أنه يدرك فعلاً كذا وكذا، بل إنه يبدو له أنه يدرك كذا وكذا. إن تقريره، في هذه الحالة، غير قابل للتصحيح وذلك لسبب بسيط جداً، ألا وهو أن صحة تقريره لا

تعتمد على ما يصدق أو لا يصدق على العالم الخارجي، بل تعتمد فقط على ما يصدق فينومينولوجياً على حالته الادراكية باعتبارها حالة ذاتية. فإن كون واحدنا في حالة ذاتية من النوع الذي ينطبق عليه الوصف الفينومينولوجي المناسب يعني كونه في حالة يبدو له فيها أنه يدرك كذا وكذا في العالم الخارجي. من هنا يتضح بصورة قاطعة أن نظرنا إلى تقريره على أنه غير قابل للتصحيح مسوغ فقط على أساس فهمنا له على أنه تقرير عن الحالة الذاتية الخاصة لصاحب التقرير. فإذا كان ما يشير إليه تقريره لا يتخطى وصف حالته الذاتية بصفتها حالة من نوع فينومينولوجي معين، إذن فإن الخطأ الوحيد الذي يمكن أن يقع هنا هو خطأ لفظي، كأن يسيء صاحب التقرير استعمال بعض الألفاظ في وصفه لحالته الذاتية وما أشبه ذلك. ولكن على افتراض أنه لا خطأ لفظياً أو لغوياً كهذا حصل، وأن صاحب التقرير صادق في وصفه لحالته الذاتية، إذن فإن قوله إنه يبدو له أنه يدرك كذا وكذا في العالم الخارجي هو قول لا يقبل التصحيح.

إذا فهمنا تقارير الملاحظة المباشرة على أنها تقارير عن الحالات الذاتية الخاصة للملاحظ، فإننا لا بد من أن نواجه، إذن، بمشكلة كيفية تأمين الانتقال من هذه التقارير إلى عالم الوقائع، ألا وأن الأخير هو الذي يشكل الموضوع الحقيقي للمعرفة العلمية. فالتحقق من أي ادعاء من ادعاءات المعرفة، كما ذكرنا سابقاً، هو شأن بيذاتي، وبالتالي عام، بينما العودة إلى تقارير الملاحظة المباشرة، بحسب تأويل الوضعيين الأوائل لها، هي عودة إلى ما هو ذاتي وخاص. إن بعض الوضعيين، كارناب على سبيل المثال، حاول أن يعيد بناء جهاز المفهومات التجريبية على أساس أنا واحدي، متخذاً من فكرة التشابه المتذكر (Remembered Resemblance) المفردة نقطة انطلاق له[١٣]. ولكنه سرعان ما اعترف بفشل هذه المحاولة وبعدم القدرة على تجنب الأنا واحدية إلا إذا عاملنا عبارات الملاحظة المباشرة على أنها عبارات تصف الوقائع الفيزيائية. فإذا نظرنا إلى عبارات الملاحظة على أنها لا تصف سوى حالات ذاتية خاصة، إذن، لا يمكن لأحد أن يتحقق من صدق عبارة منها إلا إذا كانت تصف حالة من حالاته الخاصة هو. وبهذا نستبعد امكانية التحقق البيذاتي التي هي من أهم معايير المعرفة العلمية.

إن الصعوبات التي واجهها موقف الوضعيين الأوائل لم تقتصر على صعوبات من النوع الذي واجهه كارناب في محاولته إعادة بناء جهاز المفهومات التجريبية على أساس أنا واحدي. فقد تبين أن النظر إلى عبارات الملاحظة على أنها لا تصف سوى الحالات الذاتية الخاصة لصاحب هذه العبارات يقود إلى نتيجة مخالفة للعقل، ألا وهي أنه لا يمكن للباحثين أن يتوصلوا حول أي شأن يخص تجاربهم. فإذا كانت

عبارات كل منهم المختصة بالملاحظة لا تصف سوى حالاته الذاتية الخاصة وإذا كانت الحالات الذاتية هي، بالضرورة، حالات لا يختبرها إلا صاحبها، إذن لا يمكن لأي منهم أن يفهم معنى أية عبارة من عبارات الملاحظة المباشرة التي تخص شخصاً سواه. وهذا، بدوره، يعني أن لكل منهم لغة خاصة به لا يمكن لأي شخص سواه أن يشاركه فيها[١٤].

إن الصعوبات التي تناولناها قادت نويراث (Neurath)، وكارناب من بعده، إلى رفض المفهوم السابق لعبارات الملاحظة المباشرة رفضاً تاماً. فقد لاحظنا أنه إذا كان لا بد لعبارات من هذا النوع أن تشكل الأساس للعبارات البيذاتية للعلم فإنها هي نفسها ينبغي أن تكون بيذاتية. وهذا يعني أنها ينبغي أن تؤخذ على أنها تشير، ليس إلى التجارب الذاتية الخاصة التي لا يمكن أن تكون معطاة سوى لصاحبها، بل إلى حوادث فيزيائية تنتمي إلى العالم العام[١٥] (Public World). إن جعل عبارات الملاحظة جزءاً من اللغة الفيزيائية يجرد هذه العبارات من فرادتها المزعومة التي اعتقد الوضعيون الأوائل أنها كامنة في عدم قابليتها للتصحيح. فهذه العبارات ينبغي النظر إليها الآن من ضمن هذا المنظور الجديد على أنها قابلة للدحض من حيث المبدأ ولا تختلف، بالتالي، عن سائر العبارات العلمية البيذاتية التي تجد أساسها فيها.

إذا انتقلنا الآن إلى المستوى الثاني للخطاب العلمي، فإننا نبدأ بالابتعاد عن عبارات الملاحظة المباشرة. فإن هناك، لا شك، تناسباً عكسياً بين مستوى التجريد أو التنظير الذي تبلغه عبارة علمية ما والمضمون التجريبي لهذه العبارة. فبمقدار، ما نرتقي في سلم التجريد أو التنظير العلمي بمقدار ما تبتعد العبارة العلمية عن الملاحظة ويتناقص المضمون التجريبي لها. والعلم، كما رأينا، ليس مجرد مجموعة من عبارات الملاحظة المباشرة وأنه لا يبدأ إلا إذا انتقلنا من هذه العبارات التي تنتمي إلى الفهم المشترك إلى القوانين والنظريات. إن ما نصفه على المستوى الثاني للخطاب العلمي، مستوى القوانين والنظريات، هي العلاقات المنتظمة بين الحوادث الفيزيائية التي تشكل موضوعات لاشارتنا على المستوى الأول للخطاب العلمي. إن ما لدينا على المستوى الثاني يشكل ما يمكن أن نسميه مخططات للوصف، كوصفنا الحركة في الهواء الطلق على أنها حركة تسارع ثابت أو حركة منتظمة أو مزيجاً من الاثنتين.

إن العبارات العلمية على مستوى مخططات الوصف، مهما ابتعدت عن الملاحظة المباشرة، وحتى في حال تضمنها حدوداً نظرية، فإنها لا تفقد مضمونها

التجريبي. فإذا أخذنا، مثلاً، قضايا علمية من النوع الذي ترد فيها حدود مثل «جزيء» أو «الكترون» أو «تيار كهربائي»، فإن أول ما نلاحظه هو أنه لا حد من نوع الحدود الأخيرة يمكن اعتبار ماصدقه من نوع الأشياء التي يمكن أن تخضع للملاحظة المباشرة. ولكن لا يجوز أن نتخذ من هذا ذريعة للاستنتاج بأن القضايا العلمية التي تقتصر حدودها على حدود نظرية كهذه هي قضايا لا تصف أية وقائع في العالم التجريبي أو لا تتضمن أية نتائج تتعلق بعالم الوقائع التجريبي. فإنه ينبغي ألا يغيب عن بالنا هنا أن هناك قواعد إجرائية (Operational Rules) أو تطابقية (Correspond-ence Rules) معينة تخول للعالم أن يترجم الحدود أو المحمولات النظرية إلى لغة الملاحظة التجريبية[١٦]. هذا لا يعني، كما اعتقد بعض فلاسفة العلم، أن ما نقوله على المستوى النظري للعلم متكافىء منطقياً مع مجموعة محددة من عبارات الملاحظة. بمعنى آخر، أنه لا يعني أنه يمكن الاستعاضة بصورة تامة عن الحدود النظرية واستبدال حدود تجريبية خالصة بها[١٧]. إن كل ما يعنيه هو أن ما نقوله على المستوى النظري للعلم يمكن أن يترجم، جزئياً، إلى لغة الملاحظة التجريبية. إن له، بمعنى آخر، بعض النتائج التجريبية، ولولا هذا لكان خلواً من أي مضمون وصفي ولما كان لدينا أي سبب، حتى من حيث المبدأ، للاعتقاد بصدقه. فإننا نعتقد، مثلاً، بصدق قوانين نيوتن لأنه بإمكاننا أن نقوم على أساسها بتنبؤات صادقة عن حركات الأجرام السماوية. إن اعتقادنا بصدقها، إذن، منوط بتحققنا بحصول نتائج تجريبية معينة نفترض أنها مترتبة على هذه القوانين. إن الشيء نفسه يجب أن ينطبق حتى على النظريات العلمية التي هي أكثر ابتعاداً عن عالم الملاحظة من قوانين نيوتن كالنظرية الذرية ونظرية الكم (Quantum Theory) والنظرية النسبية. إن الغرض من هذه النظريات، بصفتها نظريات علمية، هو تمكيننا من الوصول إلى نتائج معينة على مستوى الوقائع القابلة للملاحظة التجريبية. بصورة أكثر تحديداً، إن الغرض منها هو توليد توقعات معينة لدينا عن عالم الوقائع القابلة للملاحظة وعن العلاقات التي يمكن أن تقوم بين هذه الوقائع. ولا يمكنها أن تؤدي هذا الغرض بالطبع إذا لم تكن القضايا التي تشكل المكونات الأساسية لهذه النظريات ذات مدلول تجريبي. لا يمكننا سوى أن نفترض، إذن، أن طبيعة القضايا العلمية على المستوى الثاني والأهم للخطاب العلمي لا تختلف عن طبيعة قضايا المستوى الأول. ففي كلا الحالتين ما نجده هو قضايا ذات مدلول وصفي، وبالتالي تجريبي. ما يميز القضايا التي نجدها على المستوى الأول عن القضايا التي نجدها على المستوى الثاني هو أن السابقة هي أكثر اقتراباً من عالم الوقائع التجريبية من الأخيرة.

عندما ننتقل إلى قضايا المستوى الثاني للخطاب العلمي فإنما ننتقل إلى

الوظيفتين الأساسيتين الأخريين للعلم، وظيفة التفسير ووظيفة التنبؤ. إن غرض العلم ليس مجرد الوصف، مهما بلغ هذا الوصف من الشمولية. إن الوصف، سواء على مستوى عبارات الملاحظة المباشرة أو على مستوى مخططات الوصف، أي مستوى القوانين والنظريات، هو تمهيد للتفسير. فإننا لا نريد، على مستوى الاستقصاء والبحث العلميين، أن نقف عند حد وصفنا للأحداث الفيزيائية أو السيكولوجية أو الاجتماعية ولا حتى عند حد وصفنا للعلاقات المنتظمة أو النسقية بين هذه الأحداث، بل إننا نريد أن نتجاوز هذا إلى تفسير هذه الأحداث وكذلك تفسير العلاقات المنتظمة بينها. ولكن التفسير في العلم يتبع ما يسمى أحياناً بالنموذج الاستنباطي (Deductive Model) وما يسمى أحياناً أخرى بنموذج القانون الشامل (Covering-Law Model). ولذلك فإن طبيعة التفسير العلمي تفرض أن يكون للقوانين دور أساسي في عملية التفسير.

حتى نفهم جيداً ما هو المقصود بكلامنا الأخير، لنحاول أن نشرح النموذج الاستنباطي في التفسير. أفضل طريقة لشرح هذا النموذج هي تناول أمثلة من التفسير العلمي تتوافر فيها كل شروط التفسير الاستنباطي. لنفترض أننا أردنا أن نفسر لماذا تكونت الرطوبة على الجدار الخارجي لقدح عندما ملأناه بسائل على درجة عالية جداً من الرطوبة. بإمكاننا أن نضع التفسير هنا على النحو التالي: بعد أن ملأنا القدح بالسائل شديد البرودة، انخفضت درجة حرارة القدح إلى حد أدنى بكثير من درجة حرارة الهواء المحيط به. والهواء المحيط بالقدح يحتوي على بخار مائي، والبخار المائي في الهواء يتحول على العموم إلى سائل عندما يحتك الهواء بجسم على درجة عالية من البرودة.

لنفترض، كمثال آخر، أننا نريد أن نفسر لماذا يطفو الثلج على سطح الماء. ما يراد تفسيره في هذه الحالة هو قانون كلي (Universal Law) يثبت (Assert) وجود علاقة منتظمة بين متغيرات فيزيقية معينة. والتفسير هنا يتم عن طريق اللجوء إلى قوانين أخرى بصورة خاصة القانون القائل بأن كثافة الثلج أقل من كثافة الماء وقانون أرخميدس الذي يقول بأنه عندما نغمس جسماً في الماء يدفع الماء هذا الجسم إلى أعلى بقوة مساوية لوزن السائل الذي حل هذا الجسم محله، وقوانين أخرى تتعلق بالشروط اللازمة لدخول جسم مخضع لقوى معينة إلى وضع توازن (Equilibrium).

ما يراد تفسيره في المثال الأول هو حادثة مفردة (تكون الرطوبة على الجدار الخارجي للقدح) بينما ما يراد تفسيره في المثال الثاني، كما رأينا، هو قانون كلي، أي القانون الذي يقول بأن الثلج يطفو على الماء. ولكن في كلتا الحالتين يتبع

التفسير هذا النمط: موضوع التفسير (ما يـراد تفسيره (Explicandum) مستنبط من القضـايا التي نلجـأ إليها للتفسيـر، ولنسمها، لـلاختصـار، القضـايـا التفسيـريـة (Explanans)، وتوجد قضية واحدة، على الأقل، بين هذه القضايا تعبر عن قانون كلي. وجود قانون كلي بين القضايا التفسيرية أمر ضـروري، سواء أكـان موضـوع التفسير حادثة مفردة أم قانوناً كلياً. الفرق الأساسي، من الوجهة المنطقية الصورية، بين تفسير حادثة مفردة استنباطياً وتفسير قانون كلي يكمن في أنه في الحالة الأولى لا يمكن أن يكون لدينا في مقدمات التفسير قوانين كلية فقط، بينما في الحالة الثانية لا يمكن أن يكون الاستنباط قائماً على غير مقدمات كلية. هذا يرتبط بصورة مباشـرة بقـوانين الاستنباط وليس بفكـرة التفسير بمـا هي. فحيث تكون النتيجـة (ما يـراد تفسيره)، كما في الحالة الأولى، تشير إلى حدوث شيء من نوع معين، فلا يمكن في هذه الحالة أن يكون لدينا استنباط صحيح، إذا كانت كل مقدماتنا كلية. ذلك لأن القضـايا الكليـة غير ذات دلالـة وجوديـة (Existential Import) وبالتـالي لا تثبت بالضرورة وجود أي شيء، أو حصول أي شيء. وهكذا فلو كانت كل مقدماتنا كلية في هذه الحالة، فلن يكون هناك إمكان لاستخراج النتيجة من المقدمات وبـالتالي للوصول إلى تفسير استنباطي ناجح. أما في الحالة الثانية، حيث النتيجة (ما يـراد تفسيره) تشكل قضية كلية أو قانوناً كلياً، فلا تثبت النتيجة بالضرورة وجود أي شيء أو حصول أي شيء، وهكذا فلن يكون هناك أي دور لأية قضايا مفردة (Singular Prop-ositions) في الاستنباط.

الفكرة الجوهرية في النمط الاستنباطي للتفسير هي أنه حتى نفسر بالمعنى التام لهذه الكلمة يجب أن يكون بإمكاننا أن نستنبط بنجاح ما يـراد تفسيره من فئـة من القضايا بحيث تستوفي هذه الفئة الشروط التالية:

أولاً: يجب أن تحتوي هذه الفئة على قانون كلي واحد على الأقل.

ثانياً: يجب أن تحتوي هذه الفئة على قضية أو مجموعة من القضايا تثبت أن شروطاً من النوع الذي ينص عليه القانون الكلي متوافرة.

ثالثاً: يجب ألا تحتوي هذه الفئـة على أية قضيـة لا يعرف صـدقها أو غيـر مدعومة، على الأقل، دعماً استقرائيا كافياً.

يتضح من هذا الشرح أنه توجد ثلاثة أنواع من الشروط التي تشكل مجتمعة شرطاً كافياً للوصول إلى تفسير استنباطي ناجح. النوع الأول يتعلق بمضمون القضايا التفسيرية. فالمهم ليس فقط الوصول بصورة استنباطية إلى ما يراد تفسيره، بل المهم

أن نصل بصورة استنباطية إلى ما يراد تفسيره انطلاقاً من القوانين الكلية المناسبة والشروط المناسبة، وهذا الشرط الأخير يلزمنا باختيار مقدمات تفسيرية ذات مضمون معين. النوع الثاني يشتمل على الشروط المنطقية. هنا نقصد بصورة محددة الشروط الضرورية والكافية للوصول إلى استنباط صحيح، حيث نفهم بالاستنباط الصحيح حالة من الاستدلال لا يمكن فيها، من الوجهة المنطقية، أن تصدق المقدمات دون أن تصدق النتيجة. ولكن كل ما يعنيه ذلك هو أن صدق المقدمات يشكل ضماناً مطلقاً لصدق النتيجة بحيث يظل السؤال مفتوحاً بخصوص صدق المقدمات، وبالتالي صدق النتيجة. هذا ينقلنا إلى النوع الثالث والأخير من الشروط، أي الشروط الابستامية (Epistemic) هذا النوع من الشروط يتعلق بنوع العلاقة التي يجب أن تقوم، على الصعيد المعرفي (Cognitive)، بيننا وبين مقدمات التفسير. باختصار، الشروط الابستامية هي الشروط التي يعني توافرها، على الأكثر، أننا في وضع دليلي (Evidential Position) يسمح لنا بأن نعتبر أنفسنا في حالة معرفة بالنسبة لصدق مقدمات التفسير، أو الشروط التي يعني توافرها، على الأقل، أننا في وضع دليلي يسمح لنا بأن نعتبر احتمال عدم صدق مقدمات التفسير ضئيلاً جداً. يتضح الآن أنه إذا كانت الشروط المنطقية وكذلك الشروط الابستامية متوافرة، فبإمكاننا أن نعتبر أنفسنا في وضع يسمح لنا إما بأن نثبت معرفتنا لصدق النتيجة أو معرفتنا لكون احتمال عدم صدقها ضئيلاً جداً.

هذه الأنواع الثلاثة من الشروط الضرورية المنفردة والكافية مجتمعة للوصول إلى تفسير استنباطي ناجح هي أيضاً ما يستلزم توافره الوصول إلى تنبؤ استنباطي (De-ductive Prediction) ناجح. فلنفترض أن شخصاً تناول كمية كبيرة من السم مع وجبة عشائه، في هذه الحالة يمكننا أن نتنبأ، بصورة استنباطية، بموت هذا الشخص، لأن لدينا أدلة قوية على صحة القضية الكلية «كلما تناول أي شخص من الأشخاص كمية كبيرة من السم، فإن موت هذا الشخص أمر محتم».

والملاحظ من هذا المثال أن الشروط التي تجعل تنبؤنا بموت الشخص المعني تنبؤاً استنباطياً ناجحاً هي نفسها الشروط التي تجعل تفسيرنا لموته تفسيراً استنباطياً ناجحاً.

من المشاكل التي يواجهها هذا النمط من التفسير، بالنسبة للبعض هو أنه يوجد دائماً إمكان في أن نخطىء إما في اعتبارنا لقانون كلي ما هو القانون الذي يجب تطبيقه على مجموعة معينة من الشروط أم في وصفنا للشروط السابقة على ما يراد تفسيره. ففي اعتمادنا في التفسير على قوانين كلية معينة، لا نكون في وضع يسمح لنا

بأن نقول بيقين إن هذه القوانين هي القوانين التي يجب تطبيقها على الوضع المعني. وما هو مطلوب في هذه الحالة من العالم هو تحكيم عقله للوصول إلى تفسير مرض بدل اللجوء إلى الاستنباط بمعناه الصوري.

لا شك أننا معرضون للخطأ بالنسبة لمقدمات التفسير بالمعنى الذي شرحناه أعلاه، ولكن هذه المشكلة تتعلق بالشروط الابستامية وليس بالشروط المنطقية. فإذا كنا في حالة شك بالنسبة لما إذا كان القانون الذي نلجأ إليه في عملية التفسير هو القانون الذي يجب تطبيقه على الوضع المعطى، أو كنا في حالة شك بالنسبة لما إذا كانت الشروط المعطاة هي من النوع المناسب أم ليست من النوع المناسب، فإن هذا يعني أننا في وضع أبستامي معين بالنسبة لمقدمات التفسير (أي وضع شك). ولكن هذا لا يمكن أن يعني أنه ليس بإمكاننا أن نستنبط في هذه الحالة ما يراد تفسيره من هذه المقدمات. ما يؤثر على الشروط الابستامية لا يؤثر مطلقاً على الشروط المنطقية. ولذلك فمن الواضح أن المشكلة المثارة هنا، بحكم كونها مقتصرة على الشأن الابستامي، لا تثير أية شكوك حول جدوى استعمال الاستنباط كطريقة للتفسير العلمي.

قد يتساءل بعضهم حول الأسباب الموجبة لاتخاذ التفسير في العلم نمطاً استنباطياً. وللاجابة لا بد، أولاً، من توضيح نقطة هامة تتعلق بأغراض التفسير العلمي. فالتفسير في العلم يستهدف فيما يستهدف ربط الوقائع بعضها ببعض ربطاً منهجياً (Systematic)، بحيث يصير بإمكاننا أن ننظر إلى كل واقعة على أنها تشغل حيزاً معيناً في نسق محدد من الوقائع[١٨]. ولكن الكلام على وجود ارتباطات منهجية بين وقائع معينة، وبالتالي الكلام على كون هذه الوقائع تشكل نسقاً معيناً يفترض مسبقاً وجود مبادىء أو قوانين أو قواعد عامة تخضع لها العلاقات القائمة بين هذه الوقائع. بإمكاننا الآن، على ضوء هذا الوصف العام لغرض التفسير في العلم، أن نبين لماذا يجب أن يعتمد التفسير العلمي على وجود قوانين كلية من نوع معين، وأن نبين، بالتالي، لماذا يجب أن يتخذ التفسير العلمي طابعاً استنباطياً. فما يراد تفسيره في العلم هو واقعة معينة أو مجموعة من الوقائع. وأن نفسر واقعة ما تفسيراً علمياً هو أن نبين أن هذه الواقعة تشكل جزءاً من نظام معين من الوقائع (System of Facts). ولكن في كلامنا على وجود نظام معين من الوقائع فإنما نفترض، كما رأينا، وجود مبادىء أو قوانين عامة تقرر علاقة كل واقعة، ضمن إطار هذا النظام، بالوقائع الأخرى. ولذلك فإذا كان تفسيرنا لواقعة معينة يعني وضعها في نظام معين من الوقائع، فما يعنيه ذلك في التحليل الأخير هو ربط هذه الواقعة بوقائع أخرى وفق

قوانين أو مبادىء معينة[١٩]. وهكذا يتضح بأن التفسير العلمي الناجح بالمعنى التام لهذه الكلمة لا يوصلنا فقط إلى وضع يسمح لنا بأن نقول بأننا نفهم الآن لماذا حصل ما حصل أو صار واضحاً لدينا لماذا حصل ما حصل، بل يوصلنا أيضاً إلى وضع أبستامي معين يسمح لنا بأن نقول صرنا نعرف الآن لماذا حصل ما حصل. والوضع الأخير، في الواقع، هو الذي يشكل الهدف الأبعد للعلم. فما نريد تحقيقه في العلم هو نوع من المعرفة المنهجية (Systematic Knowledge) للحوادث أو الوقائع. فالعالم لا يهمه أن يعرف أن الوقائع المفردة (Single Facts) هي كذا وكذا. فالمسألة الأساسية للعلم ليست مسألة وصف الوقائع وتعدادها بقدر ما هي مسألة تفسيرها. وأن نفسر واقعة معينة هو أن نصل إلى معرفة كيفية ارتباط هذه الواقعة بوقائع أخرى ضمن إطار نظام معين من الوقائع، بحيث تكون هذه المعرفة الأخيرة خاتمة المطاف بالنسبة لعملية بحثنا عن تفسير للواقعة المعنية[٢٠]. هذا يعني أنه بوصولنا إلى هذه المعرفة فإنما نصل إلى وضع يسوغ تسويغاً تاماً ادعاءنا بأننا نعرف لماذا حصل ما حصل أو لماذا حالة شيء ما أو صفاته هي ما هي وليست شيئاً آخر. وإذا كنا بالفعل وصلنا إلى هذا الوضع الأبستامي، فهذا يعني أننا وصلنا إلى وضع يبرز من خلاله أمران هامان. الأمر الأول يتعلق باكتشافنا لعلاقة منهجية منتظمة بين ما يراد تفسيره وأشياء أخرى، أي باكتشافنا لعلاقة خاضعة لقانون كلي معين. والأمر الثاني يتعلق بمعرفتنا أن ما هو حاصل فعلياً في الوضع المعطى هو من نوع الأشياء التي يرتبط بها ما يراد تفسيره وفق القانون المشار إليه. ولذلك فمن الواضح أن وصولنا إلى الوضع الأبستامي المعني يلزمنا بأن نقول بأنه ما لم يتغير أي شيء في معرفتنا للأمور ذات العلاقة بالوضع المعطى، فلا مجال إلى الذهاب إلى أبعد مما وصلنا إليه في عملية التفسير المعنية.

يتضح من هذا الشرح أن ما يستهدفه العلم في تفسيره لما يحدث هو إعطاء جواب تام عن السؤال «لماذا. . . ؟»[٢١]. وما ركزنا عليه في تحليلنا هو أن الوصول إلى جواب تام غير ممكن إلا عن طريق معرفتنا أن حوادث من النوع الذي يشكل موضوع التفسير مرتبطة بصورة منتظمة بحوادث من نوع آخر. فحصولنا على معرفة من هذا النوع يمكننا، في حال علمنا بتوافر الشروط المناسبة، من أن نسوغ بصورة منطقية ما يراد تفسيره. والتسويغ المنطقي (Logical Justification) هو، لا شك، أقوى أنواع التسويغ، أو هو، بالأحرى، الحد الأعلى للتسويغ. وذلك لأننا عندما نسوغ منطقياً، فما نفعله هو وضع قانون التناقض كحائل بين تسليمنا بمجموعة القضايا التي نلجأ إليها في عملية التسويغ ورفضنا لما يراد تسويغه. ولذلك فحيث يكون التسويغ منطقياً، فالتناقض هو نصيب كل من يسلم بصدق بمقدمات التسويغ ويرفض ما يراد تسويغه. وهكذا فمن الواضح أن إعطاء جواب تام عن السؤال

«لماذا. . .؟» يتحول إلى إعطاء تسويغ منطقي لما يراد تفسيره. هنا يتضح الرباط بين إعطاء تفسيرات تامة واعتماد التفسير الاستنباطي كنموذج للتفسير.

يجب ألا يفهم من شرحنا أن النمط الاستنباطي هو النمط التفسيري المعتمد في العلوم بكل أنواعها وفروعها. فمما لا شك فيه أنه توجد حالات كثيرة لا يمكننا فيها، من الوجهة العملية، أن نصل إلى معرفة القوانين الكلية التي تتحكم بسير الأحداث، ولذلك فمن غير المعقول في هذه الحالات أن يُنتظر منا تفسير هذه الأحداث أو التنبؤ بها بصورة استنباطية. فنحن، مثلاً، لسنا في وضع الآن يسمح لنا بأن نفسر إصابة شخص ما بالسرطان الرئوي بصورة استنباطية لأن ليس في حوزتنا بعد قانون كلي يربط ظاهرة السرطان الرئوي، سببياً، بتوافر شروط تجريبية من نوع معين. ولهذا السبب بالذات، لسنا أيضاً في وضع يسمح لنا بأن نتنبأ، استنباطياً، بأن هذا الشخص أو ذاك سيصاب أو لن يصاب بالسرطان الرئوي. ولذلك فالتفسيرات التي قد نقدمها لظواهر من هذا النوع هي على العموم تفسيرات احتمالية. هذا ينطبق على الكثير من التفسيرات البيولوجية وحتى على بعض التفسيرات التي يقدمها علم الفيزياء (كتفسيرات ميكانيكا الكم، مثلاً)، وينطبق أيضاً على العديد من التفسيرات الاجتماعية والسيكولوجية. والنموذج الاستنباطي في هذه الحالات، وإن كان لا يمكن اعتماده لأسباب عملية، يظل المثال الأعلى للتفسير. فما دمنا نفترض أن ما يراد تفسيره خاضع لقوانين كلية من نوع ما وأن معرفة هذه القوانين ممكنة من حيث المبدأ، فسنظل نحاول أن نتخطى الموانع العملية التي تفرض على تفسيراتنا طابعها الاحتمالي للوصول إلى تفسيرات استنباطية.

ما بيّناه حتى الآن هو أن العلم، ومن وجهة نظر مثالية، هو محاولة لربط الوقائع بعضها ببعض ربطاً نسقياً وأن هذا هو الفحوى الأساسي للتفسير العلمي على أفضله. من هنا يتضح لماذا التفسير في العلم، بالمعنى الصارم لمفهوم التفسير العلمي، يتبع نموذج القانون الشامل. الشيء نفسه ينطبق على التنبؤ العلمي، لأن هناك تماثلاً تاماً (Perfect Symmetry) بين التفسير والتنبؤ بمعنى أن ما نحتاج إليه لتفسير ظاهرة ما هو هو ما نحتاج إليه للتنبؤ بها والعكس. إن القضايا العلمية لا تقتصر، إذن، على قضايا الملاحظة، لأن الأخيرة، وإن كانت ضرورية للقيام بعمليات الاختيار البيذاتية وللوصول إلى قضايا بيذاتية في العلم، إلا أنها لا تقدم لنا عالم الوقائع على أنه كل متماسك وعلى أنه يشكل بنى منظومة بمعنى من المعاني. وهنا يأتي دور القوانين والنظريات باعتبارها منظومات من القوانين.

ولكن ما هي الطبيعة المنطقية لقضايا الملاحظة وللقوانين، ألا وأن هذين

النوعين من القضايا هما اللذان يشكلان المكونين الأساسيين لمادة المعرفة العلمية؟

رأينا سابقاً أن قضايا الملاحظة، بعكس ما ذهب إليه الوضعيون، لا يمكن النظر إليها على أنها غير قابلة للتصحيح إلا على حساب تجريدها من طابعها البيذاتي، وبالتالي من دورها باعتبارها ملاذنا الأخير في عملية الاختبار البيذاتي للقضايا العلمية. باختصار، إنه ينبغي النظر إلى هذه القضايا على أنها تنتمي إلى اللغة الفيزيائية، وألّا نفقدها دورها في العلم، وبمجرد أن ننظر إليها كذلك فإننا نجعلها قضايا ذات مدلول وجودي. إننا، بمعنى آخر، نجعلها قضايا من النوع الذي يثبت وجود وقائع بسيطة، إن صح التعبير، موجودة باستقلال عنا. ولكن هذه الوقائع هي، لا شك، وقائع جائزة، أي كان ممكناً ألا تكون وقائع على الاطلاق. إن قضايا الملاحظة، إذن، هي قضايا جائزة، قضايا يمكن أن تكون صادقة أو ألا تكون صادقة، أي إذا كانت أي منها صادقة، فإن صدقها ليس ضرورياً.

ولكن ماذا عن القوانين؟ هل ينطبق عليها الشيء نفسه؟ إن القوانين تتخذ صورة القضايا الشرطية المتصلة المعممة (Generalized Conditionals) ويمكن إظهار صورة القانون، على أبسطها، في المخطط (Schema) التالي: بالنسبة لأي س، إذا كان س هو أ، إذن س هو ب، حيث س هو متغير و أ و ب هما ثابتان. إن المخطط الأخير يمثل الصيغة المنطقية لقولنا في اللغة العادية «كل ما هو أ هو ب». هذا لا يعني طبعاً أن كل قضية صادقة لها الصورة المنطقية المشار إليها هي قانون علمي. فالقانون العلمي له وظيفة تفسيرية وهذا لا ينطبق على كل قضية كلية، حتى وإن كانت صادقة. فإن القضية «كل من هو طالب جامعي حائز على الشهادة الثانوية العامة» هي قضية لها صورة القانون وقضية صادقة، بحسب علمي، ولكنها حتماً ليست قانوناً علمياً. فهي لا تفسر لماذا هذا الطالب الجامعي أو ذاك حائز على الشهادة الثانوية العامة.

ما هو المطلوب، إذن، من القانون حتى تكون له وظيفة تفسيرية؟ إن ما هو مطلوب هو أن تكون هناك أكثر من علاقة صدفوية بين واقعة كون شيء مفرداً تتوافر فيه الشروط الموصوفة في مقدم القضية الشرطية المتصلة التي تعبر عن هذا القانون وواقعة كون هذا الشيء المفرد تتوافر فيه الشروط الموصوفة في تالي هذه القضية. فإذا أخذنا، مثلاً، القانون العلمي «حجم الغاز يتناسب طردياً مع حرارته»، فإنه بإمكاننا أن نعطي هذا القانون الصيغة الشرطية التالية بالنسبة لأي س، إذا كان س هو غاز ازدادت حرارته، إذن س هو غاز ازداد حجمه. إن الفرق بين قولنا الأخير وقولنا: «بالنسبة لأي س، إذا كان س هو طالب جامعي، إذن س هو طالب حائز على الشهادة

الثانوية العامة»، يكمن في أننا في الحالة السابقة ننظر إلى العلاقة بين كون الحالة هي حالة ازدياد حرارة غاز ما وكونها حالة ازدياد لحجم هذا الغاز على أنها علاقة ضرورية بمعنى من المعاني، بينما العلاقة بين كون طالب طالباً جامعياً وكونه حائزاً على الشهادة الثانوية العامة ليست علاقة ضرورية.

ولكن كيف علينا أن نفهم هنا الطابع الضروري للقوانين الطبيعية؟ هل هي ضرورية بالمعنى المنطقي؟ إن بعض الفلاسفة العقليين مثل أسبينوزا في القرن السابع عشر وأوينج (Ewing) وستوت (Stout) في هذا القرن أجابوا بالإيجاب. إن فلاسفة كهؤلاء يدعون أنه لو كانت لدينا معرفة دقيقة وشاملة لما يجري من أحداث لكان بإمكاننا أن نرى كيف أن النتائج تتلو مسبباتها بالضرورة المنطقية(٢٢). غير أن هذا الموقف، كما ينبهنا أرنست نيغل، يواجه صعوبات قاتلة. فمن جهة، كل ما ندعوه قوانين طبيعية في العلوم ليس له طابع الضرورة المنطقية لأن نفي أي قانون منها يمكن البرهنة على عدم تناقضه. فهل يفترض في هذه الحالة أن نقول، لهذا السبب، إن هذه القوانين ليست قوانين بالمعنى الحق؟ ومن جهة ثانية، لو كانت هذه القوانين ضرورية لكان عديم الجدوى لجوء الباحثين العلميين إلى الملاحظة التجريبية لإيجاد أدلة داعمة لها (٢٣). والأهم من هذا إن القضية التي تعبر عن قانون طبيعي لا يمكن إيجاد أدلة داعمة لها ما لم تترتب على افتراض صدقها بعض النتائج المتعلقة بعالم الوقائع القابلة للملاحظة. ولذلك فإن هذه القضية، مهما كانت درجة الدعم لها عالية، هي قضية قابلة للدحض من حيث المبدأ. فإذا كان ما يترتب على افتراض صدق القضية أن المعادن تتمدد بالحرارة، أن الحديد يتمدد بالحرارة، إذن إذا قادتنا الملاحظة إلى اكتشاف حالة يبدو فيها أن قطعة من الحديد ازدادت حرارتها ولم تتمدد، فإننا نكون قد وجدنا دليلاً يدحض، على الأقل، للوهلة الأولى القضية السابقة. وهذا يعني أننا إذا استطعنا الوصول عن طريق تكرارنا التجربة على ما لا نشك أنه قطعة من الحديد إلى النتائج نفسها، فإننا لا بد من أن نجد أنفسنا، بعد عدة محاولات، في وضع يسمح لنا بأن نقول إننا قد ضمنا، بيذاتياً، وجود أدلة تجريبية كافية لدحض القضية «المعادن تتمدد بالحرارة».

يبدو أن اعتبارات كهذه تبين أن القوانين ليست ضرورية بالمعنى المنطقي وأنه كائناً ما كان نوع طابعها الضروري فإنها جائزة منطقياً. بمعنى آخر، إن القضية التي تعبر عن قانون طبيعي، حتى وإن افترضنا صدقها، فإنه كان ممكناً منطقياً ألا تكون صادقة. كيف علينا، إذن، أن نفهم طابعها الضروري إن كانت جائزة منطقياً؟ إذا عدنا هنا إلى مثال سابق كنا قد لجأنا إليه عن قضية كلية لا تعبر عن قانون طبيعي، فإنه

بإمكاننا أن نوضح بصورة أفضل الطابع الضروري غير المنطقي للقوانين بالمقارنة مع هذا المثال. فالمثال الذي نشير إليه هنا هو التعميم: كل من هو طالب جامعي هو طالب حائز على الشهادة الثانوية العامة. إن ما نلاحظه عن هذا المثال وله أهميته لأغراضنا هنا هو أن طابعه الكلي، بالمقارنة مع الطابع الكلي للقوانين الطبيعية، لا يسمح باشتقاق قضايا شرطية مخالفة للواقع (Contrary-To-Fact Conditionals) منه. فحتى لو افترضنا صدق هذا التعميم، فإنه لا يمكننا أن نفترض سوى أنه ينطبق على الطلاب الجامعيين في أزمنة وأمكنة محددة. فليس بوسعنا أن نقول هنا إن شروط القبول في كل أنحاء العالم وفي كل العصور لا تتغير ولا يمكن أن تتغير. إنه حتماً بإمكاننا أن نقول هنا إنه يمكن أن يوجد زمان ما أو مكان ما بحيث لو وجدت جامعات في ذلك الزمان أو ذلك المكان ستكون شروط القبول فيها تختلف عن شروط القبول في الجامعات التي وجدت حتى الآن. بمعنى آخر، حتى لو افترضنا أن التعميم ينطبق على كل الجامعات التي وجدت حتى الآن، فإننا لا يمكننا أن نعتبره ذا شمولية غير مقيدة (Unrestricted Generality)، لأنه لا يتعارض مع افتراضنا إمكان وجود زمان أو مكان ما لا تشترط فيه الجامعات، أو بعضها على الأقل، على افتراض وجود جامعات في ذلك الزمان أو ذلك المكان، حيازة الطالب على الشهادة الثانوية العامة لقبوله فيها. ولذلك فإنه لا يمكننا أن نشتق من هذا التعميم قضية شرطية مخالفة للواقع كالتي تقول: لو وجد س في ذلك الزمان أو ذلك المكان (أي الزمان أو المكان المعني في افتراضنا الأخير) وكان س طالباً جامعياً، لكان س حائزاً على الشهادة الثانوية العامة. إن هذا تماماً ما يفسر لماذا نميل لأن نقول إن تعميماً كالذي يعنينا الآن لو صدق على كل الحالات الموجودة فعلياً فإن صدقه يكون من قبيل الاتفاق أو الصدفة وليس من قبيل الضرورة.

ولكن الصورة تختلف تماماً في حالة القانون الطبيعي. فإن القانون الطبيعي ذو شمولية غير مقيدة، مما يجعل من الممكن اشتقاق قضايا شرطية مخالفة للواقع منه. فإذا عدنا إلى مثالنا عن القانون الطبيعي، نجد أن من بين النتائج التي تترتب على وصفنا إياه بأنه قانون طبيعي النتيجة القائلة إن العلاقة التي يعبر عنها (أي العلاقة بين حرارة الغاز وحجمه) هي علاقة منتظمة (Uniform Relation). وما يعنيه هذا على وجه التحديد هو أن ما يقوله هذا القانون هو أنه بغض النظر عن الزمان والمكان، إذا كان أي شيء س حالة من حالات ازدياد حرارة غاز ما، إذن س هو حالة لازدياد حجم هذا الغاز. إن هذا تماماً هو ما يسمح لنا أن نشتق من هذا القانون القضية الشرطية المخالفة للواقع: لو وجد أوكسجين في المنطقة المحيطة بالقمر ولو ازدادت حرارة هذا الأوكسجين في لحظة ما لازداد أيضاً حجمه.

إن الطابع الضروري للقوانين يكمن تماماً في شمـوليتها غيـر المقيدة. ومن الملاحظ هنا أن هذه الشمولية غير المقيدة، وإن كانت تجعل العلاقة التي يعبر عنها القانون بين متغيرين أو أكثر علاقة غير مرتبطة بالزمان والمكان، إلا أنها لا تتضمن أن هذه العلاقة المنتظمة هي علاقة ينبغي أن تقوم في كل العوالم الممكنة. فلا تناقض منطقياً في افتراضنا عكس ما يقوله أي قانون طبيعي، وبغض النظر عن مدى شموليته، مما يجعل من الواضح لماذا الطابع الضروري للقانون الطبيعي ليس من نوع الضرورة المنطقية. هنا نتكلم على الضرورة التي نسندها إلى القانون الطبيعي على أنها ضرورة سببية أو ضرورة فيزيقية أو ضرورة قانونية (ناموسيـة: Nomological) تمييزاً لها عن الضرورة بمعناها المنطقي أو المفهومي.

قد يعترض بعض الفلاسفة على تجريدنا الطابع الضروري للقوانين العلمية من أي مدلول منطقي أو مفهومي على أساس أن الحجة التي لجأنا إليها لتسويغ تجريدنا له من أي مدلول كالأخير تقوم على افتراض خاطىء. إن هذه الحجة، كما وضعناها سابقاً، تتلخص في القول إن القوانين الطبيعية جائزة منطقياً لأن القضايا التي تعبر عن هذه القوانين ذات مدلول تجريبي، وبالتالي فهي، من جهة، تحتاج إلى دعم بواسطة الملاحظة التجريبية، وهي، من جهة ثانية، قابلة للدحض التجريبي من حيث المبدأ. إذا أمعنا النظر في هذه الحجة، نجد أنها تفترض بصورة مضمرة أن القضايا البعدية لا يمكن أن تكون ضرورية بالمعنى المنطقي أو المفهومي. المقصود بالقضية البعدية (Aposteriori) هنا هي تلك القضية التي لا يمكننا أن نعرف ما إذا كانت صادقة أم غير صادقة بدون العودة إلى الملاحظة التجريبية. إن حجتنا، لا شك، تبين أن معرفة القوانين الطبيعية بعدية وليست قبلية، ولكن لا يمكن القفز هنا، كما يدعي سـول كريكي (Kripke)، إلى النتيـجة أن القوانين العلمية جائزة منطقياً، مـا لم نسوغ، أولاً، الافتراض الذي يقضي بالنظر إلى القضايا البعدية على أنها، بحكم طبيعتها، جائزة منطقياً.

إن فيلسوفاً مثل سول كريكي يعتقد طبعاً أنه لا مسوغ للافتراض الأخير لأنه لا يجد أي اعتراض وجيه على مفهوم القضية الضرورية البعدية. إنه في الواقع يذهب إلى أبعد من هذا ويقدم لنا أمثلة عديدة عما يعتبره قضايا ضرورية بعدية ويصـرف مجهوداً كبيراً في محاولته تسويغ النظر إلى هذه القضـايا على النحـو الذي يـرتئيه هو[٢٤]. من الأمثلة التي يلجأ إليها ويفيد ذكرها في هذا الصدد أن الماء مكون من أوكسجين وهيدروجين وأن للذهب الرقم الذري ٧٩ وأن النمور من الثدييّات. في كل حالة من الحالات الثلاث الأخيرة ما نجده هو أن معرفة صدق القضية تستوجب العودة

إلى عالم الوقائع القابلة للملاحظة، أي أنها معرفة بعدية. غير أن هذا لا يعني، في نظر كربكي، أكثر من أن ادعاءنا معرفة صدق أية قضية من هذا النوع هو ادعاء يحتاج إلى دعم تجريبي وادعاء قابل للدحض نظرياً. وهذا وحده لا ينفي طابع الضرورة عن أية قضية من هذه القضايا. أن نقول، في هذه الحالة، إن قضية من هذا النوع ضرورية هو أن نقول إنها إما صادقة بالضرورة أو كاذبة بالضرورة. قد لا نعرف أيهما ينطبق على هذه القضية على أساس الأدلة الاستقرائية ـ البعدية التي في حوزتنا، بل قد تتعارض هذه الأدلة مع ادعائنا معرفة صدقها، ولكن هذا لا يعني أنها يمكن أن تكون صادقة ويمكن ألا تكون صادقة. فإذا كانت الأدلة لا تكفي لتسويغ اعتقادنا بصدقها أو بعدم صدقها، فإن ما يعنيه هذا، في نظر كربكي، هو فقط أنه لا يحق لنا، من الوجهة الابستامية، أن نعتقد بصدقها أو بعدم صدقها. ولكن هذا لا يعني أنه يحق لنا أن نعتقد أنها يمكن أن تكون صادقة ويمكن ألا تكون صادقة. وكذلك إذا كنا نعتقد أنها صادقة وتبين لنا فيما بعد أن الأدلة الاستقرائية ـ البعدية تتعارض مع هذا الاعتقاد، فإن ما يعنيه هذا هو فقط أنه لا يحق لنا، ابستامياً، أن نعتقد بصدقها. ولكن هذا لا يعني أنه مسوغ لنا الاعتقاد أنها، حتى وإن كانت صادقة، فإنه يمكن ألا تكون صادقة. وإذا صح ما يقوله كربكي، إذن فإنه لا يكفي أن تكون القضية بعدية لاعتبارها قضية جائزة، لا ضرورية.

لن نجادل كربكي هنا ومن لف لفه بخصوص إمكان أو عدم إمكان وجود قضايا ضرورية بعدية. دعونا، إذن، نسلم مع كربكي على سبيل الجدل بوجود قضايا من النوع الضروري البعدي، فهل يترتب على هذا التسليم تسليمنا أيضاً بأن القضايا التي تعبر عن قوانين طبيعية هي قضايا من هذا النوع؟ بالطبع لا. إن كربكي نفسه وسائر الفلاسفة الذين شاركوه اعتقاده بوجود قضايا ضرورية لم يذهبوا إلى حد النظر إلى القضايا العلمية التي تعبر عن قوانين طبيعية على أنها كلها قضايا ضرورية بعدية. صحيح أن بعض الأمثلة التي قدموها تتضمن قضايا علمية، مثل القضية أن الماء مكون من أوكسجين وهيدروجين، إلا أنه لا يوجد بينهم من لم يعتبر قضية كالأخيرة ذات طابع ضروري لأسباب خاصة بهذه القضية، وليس لأسباب تتعلق بالسمات المشتركة بينها وبين القضايا العلمية ذات الطابع الشمولي.

لا يسمح المجال هنا بأن نعالج بصورة وافية لماذا لا يمكن للقضايا العلمية ذات الطابع الشمولي أن تكون ضرورية بعدية بالمعنى الذي قصده كربكي. فإن مسألة كهذه تحتاج في الواقع إلى معالجة مستقلة ومستفيضة. غير أنه بإمكاننا هنا أن نبين، باختصار، عن طريق لجوئنا إلى طبيعة القضايا الضرورية وحدها، لماذا اعتبار

القضايا العلمية ذات الطابع الشمولي ضرورية بعدية يوقعنا في تناقض. إننا سنحاول هنا أن نقدم برهاناً بالخلف (Reductio, ad Absurdum)، أي أن نفترض عكس ما نريد البرهنة عليه لنحاول من ثم أن نبين أن هذا الافتراض مخالف للعقل وأن نقيضه، بالتالي، هو ما ينبغي التسليم به.

لنفترض، إذن، أن القضايا التي تعبر عن قوانين علمية هي قضايا ضرورية بعدية. بناء على هذا الافتراض، إن القضية «المعادن تتمدد بالحرارة» هي قضية ضرورية بعدية لأنها تعبر عن قانون علمي أو ما تشير الأدلة التي في حوزتنا إلى أنه قانون علمي. إن كونها ضرورية يعني أنها إذا كانت صادقة، فما كان ممكناً إلا أن تكون صادقة، وإلّا فهي كاذبة بالضرورة ولا يمكن إلّا أن تكون كذلك. ولكن ماذا يعني هذا، على وجه التحديد، بالنسبة لقضية كلية كالتي تشكل مدار حديثنا هنا؟ إن هذه القضية هي، في الواقع، قضية شرطية متصلة معممة تقول: بالنسبة لأي متغير س، إذا كان س هو معدن، إذن س هو شيء يتمدد بالحرارة. أن نقول إن قضية كهذه صادقة هو أن نقول إن كل قيمة للمتغير س تجعل مقدم (Antecedent) هذه القضية صادقاً هي أيضاً قيمة تجعل تاليها (Consequent) صادقاً. وأن نقول الآن، ليس فقط إنها صادقة، بل إن صدقها ضروري، هو أن نقول إنه متناقض منطقياً أن نفترض أن هناك قيمة للمتغير س تجعل مقدم القضية صادقاً وتاليها كاذباً. وإذا لم تكن هذه القضية صادقة، إذن فإن هذا يعني، بناء على تحليل كربكي للقضايا الضرورية البعدية، أنها لا يمكن إلا أن تكون كاذبة. وهذا، بدوره، يقود إلى النتيجة، على افتراض كونها كاذبة، أن كل قيمة للمتغير س تجعل المقدم لهذه القضية صادقاً هي قيمة تجعل تاليها كاذباً. إن افتراضنا عكس ذلك، في هذه الحالة، هو افتراض متناقض منطقياً(*).

لننتقل الآن إلى الشق الثاني من افتراضنا الأصلي، أي أن القضايا التي تعبر عن قوانين علمية هي قضايا بعدية. إن هذا يلزمنا طبعاً أن نعتبر القضية «المعادن تتمدد بالحرارة» بعدية. وأن نعتبرها كذلك هو أن نقول إنها قضية لا يمكننا أن نعرف ما إذا كانت صادقة أم غير صادقة إلا عن طريق الاستقراء التجريبي. غير أن معرفة صدق قضية تعبر عن قانون علمي أو ما قد يكون قانونياً علمياً (أي قضية كلية) تحتاج إلى معرفة عدد كبير من الحالات التي ينطبق عليها التعميم الذي تنطوي عليه هذه

(*) إذا افترضنا، مثلاً، أن هناك قيمة واحدة على الأقل للمتغير س تجعل المقدم صادقاً والتالي صادقاً، إذن فإن ما نفترضه هو أنه يمكن لهذه القضية الشرطية المتصلة أن تكون صادقة. وهذا، بدوره، يعني في الحالة التي نحن معنيون بها أن هذه القضية، وإن لم تكن صادقة، فإنه يمكن لها أن تكون صادقة. ولكن هذا يجعلها قضية جائزة منطقياً بينما افتراضنا الأصلي هو أنها ضرورية. والتناقض هنا واضح.

القضية. إذن، إذا كنا نعرف فقط حالة واحدة تبين لنا فيها أن معدناً ما تمدد بالحرارة، فإن هذه المعرفة لا تكفي حتى للاستنتاج بأن هذا المعدن يتمدد بالحرارة، وبالتالي تكفي بصورة أقل للاستنتاج بأن كل المعادن تتمدد بالحرارة. ولكن لو كانت القضية «المعادن تتمدد بالحرارة» كاذبة لتحتم أن تكون كاذبة بالضرورة، على افتراض أنها قضية ضرورية. بمعنى آخر، أن نفترض أن هذه القضية كاذبة، كما بينا في الفقرة السابقة، هو أن نفترض استحالة وجود أية حالة يتمدد فيها معدن بالحرارة. إذن إن وجود حالة واحدة، على الأقل، من النوع الأخير يعني أن القضية ليست كاذبة بالضرورة. ولكن بما أن هذه القضية إما كاذبة بالضرورة أو صادقة بالضرورة، إذن من معرفتنا لوجود حالة واحدة يتمدد فيها معدن ما بالحرارة نصل إلى أن نعرف أن كل المعادن تتمدد بالحرارة. الآن يتضح لنا أننا مواجهون بحالة تناقض. فكون القضية المعنية بعدية يعني أن معرفة حالة واحدة من النوع الذي ينطبق عليه التعميم الذي تنطوي عليه القضية المعنية لا تكفي لمعرفة صدقها. على أن هذه القضية، لأنها ضرورية، فإن معرفة حالة واحدة كهذه تكفي لمعرفة صدقها. إذن، أن نفترض أن هذه القضية ضرورية بعدية أمر يلزمنا بالنتيجة أن وجود حالة واحدة يتبين فيها أن معدناً ما تمدد بالحرارة يكفي ولا يكفي لمعرفة صدق القضية «المعادن تتمدد بالحرارة». والتناقض هنا واضح.

من الملاحظ أيضاً أن مفهوم القضية الضرورية البعدية لا يمكن أن ينطبق على القوانين العلمية من وجهة النظر التأليهية (Theistic) في الإسلام أو المسيحية. فإن وجهة النظر هذه، كما سنبين بعد حين، تستوجب إسناد صفات معينة إلى الذات الإلّهية يتعارض إسنادها إليها مع النظر إلى القوانين العلمية على أنها ضرورية. ولا شك أن وجهة النظر هذه والنتائج المترتبة عليها هي التي ينبغي أن تعنينا في المقام الأول، ما دام السؤال الذي سنتصدى له فيما بعد هو ما إذا كانت المعرفة الدينية، كما يدعي نفر من الإسلاميين، هي أساس المعرفة العملية في جانبيها العلمي والمعياري (الأخلاقي). ومن الواضح أن أية نتيجة تترتب على نظرة المسلم أو المسيحي لطبيعة الله وتكون ذات أهمية لغرض تقرير النوع المنطقي لقضايا المعرفة العملية هي أيضاً ذات أهمية لغرض معالجة الأطروحة الابستمولوجية التي تقضي بتجذير المعرفة العملية في المعرفة الدينية.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو السؤال التالي: لماذا لا يمكن للقوانين العلمية أن تكون ضرورية من وجهة نظر تأليهية كالتي تميز الإسلام أو المسيحية؟ إن الجواب عن هذا السؤال يكمن في أن إسناد طبيعة ضرورية لهذه القوانين يتعارض مع

النظر إلى الله على أنه كلي القدرة وكامل الحرية. فإن القدرة الكلية لله، من منظور المسلم أو المسيحي، تعني فيما تعني قدرته على صنع المعجزات والسيطرة على المستقبل. أما الحرية الكاملة لله، من هذا المنظور، فإنها تعني، كما حاولنا أن نبين في فصل سابق، أنه لا تفسير سببياً لأفعاله: إنه حر بمعنى ضد ـ سببي. (Contra - Causal) وإذا أخذنا في الاعتبار الآن أن القوانين العلميـة هي في أساسهـا قوانين سببية، إذن فإن حرية الله الكاملة تستوجب عدم خضوع أفعاله لأية قوانين علمية. ليس هذا فحسب، بل إن القدرة الكلية لله تستوجب أن تكون هذه القوانين خاضعة لإرادته. ولكن من الواضح أنه لو افترضنا أن هذه القوانين ضرورية منطقياً، فإن ما يترتب على هذا الافتراض هو أن الله لا يمكنه إلا أن يفعل بمقتضى هذه القوانين ولا يملك أن يقوم بمعجزات من أي نوع، وبالتالي أن «يعلق» هذه القوانين ساعة يشاء. والمستقبل برمته يصبح خارج مجال القدرة الإلّهية. غير أن نتائج كهذه تتعارض، لا شك، مع النظر إلى الله على أنه ذو قدرة وحرية كليتين.

حتى يتضح أكثر لماذا نتائج كالتي نشير إليها تترتب فعلاً على اعتبار القوانين العلمية ضرورية منطقياً، لنفترض على سبيل الجدل أن كل ما يحـدث في الكون يخضع لقانون سببي ما وأن القوانين السببية ضرورية منطقياً. ما يعنيه هذا الافتراض، على وجه التحديد، هو أنه في كل حالة يحدث فيها شيء ما فإن حدوثه أمر يحتمه منطقياً شيء ما حدث قبله ويشكل شرطاً كافياً لحدوثـه. وهذا يعني، بـدوره، أن افتراضنا عدم حدوث الشيء السابق (النتيجة) وحدوث الشيء الأخير الذي يشكل الشـرط الكافي (السبب) لحـدوث السابق هـو افتراض متنـاقض منطقياً. إذن فإن افتراضنا أنه حتى لو توافر الشرط الكافي المعني بامكان الله أن يمنع حدوث النتيجة هو افتراض غير متماسك منطقياً. وإذا كان الشيء نفسه ينطبق على كل ما يحدث، أي أن حدوث كل شيء ينبع منطقياً من طبيعة علته، إذن لا شيء يحدث في الكون يخضع للسيطرة الإلّهية المباشرة. وهذا يعني أيضاً أن أي فعل يقوم به الله للتأثير على العالم على نحو أو آخر لا يمكنه بالضرورة المنطقية إلا أن يكون خاضعـاً لقوانين العالم السببية، كائنة ما كانت. إن الله، في هذه الحالة، يفقد القدرة على أن يحدث أي تغيير في العالم لا تستوجبه القوانين السببية، وهذا يجرده، في آن واحد، من قدرته الكلية ومن حريته الكاملة.

لا يجدي هنا أن نقول إن الله، حتى وإن كان للعلاقات السببية طابع ضروري، يظل هو الخالق للأسباب الأولى، وبالتالي فلولا خلقه لهـذه الأسباب لمـا وجدت نتائجها. فأن نفترض أن العلاقات السببية ذات طابع ضروري، بالمعنى المنطقي،

هو أن نقول، كما رأينا، إن النتيجة تنبع منطقياً من طبيعة السبب. من الواضح، إذن، أنه لا يمكن الاكتفاء بجعل العلل الأولى للأشياء خاضعة للإرادة الإلّهية حتى نضمن الحفاظ على قدرته وحريته الكاملتين. إن ما هو مطلوب أيضاً هو أن نتخطى هـذا لنجعل حتى العلاقة بين هذه العلل ومعلولاتها خـاضعة لهـذه الإرادة، وألّا نجعل المستقبل برمته، بعد خلق الله للعلل الأولى للأشياء، خارج إطار القدرة الإلّهية بصورة تامة.

لا مهرب، إذن، من الإستنتاج أن القـدرة الكلية، لأنهـا تعني، فيما تعني، القدرة على «تعليق» أو تعطيل القوانين السببية، والحرية الكاملة، لأنها تعني عدم الخضوع لهذه القوانين، يستوجب اسنادهما إلى الله عدم النظر إلى القوانين العلمية على أنها ضرورية منطقياً.

إن الأمثلة التي لجأنا إليها في تناولنا لطبيعة المعرفة العلمية مأخوذة كلها من العلوم الطبيعية. ولكن ما ينطبق على طبيعة المعرفة الفيزيائية أو الكيماوية، لجهة طابعها الجائز، ينطبق من باب أولى على طبيعة المعرفة السوسيولوجية أو التاريخية أو السيكولوجية. فإذا كانت الوقائع الـطبيعية جـائزة وكـذلك القـوانين المفسرة لهـذه الوقائع، فهل يعقل أن يكون الأمر خلاف ذلك بالنسبة للوقائع الاجتماعية والتاريخية والسيكولوجية وللقوانين المفسرة لها، ألا وأن الأخيرة تعتمد على الطبيعة الانسانية الأقل ثباتاً من الطبيعة الفيزيائية؟ ومثلما أن القوانين الطبيعية لا يمكن إلا أن تكون جائزة من منظور المؤلهة، فإن الشيء نفسه ينطبق على القوانين الاجتماعية والتاريخية والسيكولوجية لأنها تعتمد على الطبيعة البشرية المخلوقة. فالله قادر على أن يعلق القوانين الأخيرة مثلما هو قادر على أن يعلق القوانين الطبيعية، وقد كان بامكانه أن يعطي للبشر طبيعة غير طبيعتهم فتختلف تبعاً لذلك القوانين التي يخضع لها وجودهم الاجتماعي أو التاريخي أو السيكولوجي.

طبيعة المعرفة الأخلاقية

تناولنا فيما سبق طبيعة المعرفة العلمية وطبيعة القضايا التي تشكل موضوعات ممكنة لهذه المعرفة. وقد وجدنا أن الأغراض الأساسية للمعرفة العلمية هي الوصف والتفسير والتنبؤ وأن القضايا التي تتحقق بواسطتها هـذه الأغراض هي قضـايا ذات طبيعة جائزة منطقياً.

هل ينطبق الشيء نفسه على المعرفة الأخلاقية باعتبارها الشق الثاني الأساسي

للمعرفة العملية؟ إن الجواب ينبغي أن يكـون بالايجـاب من وجهة نـظر من يتبنى المذهب الطبيعي في الأخلاق. فإن الأخير، كما ذكـرنا في مكـان سابق من هـذا الفصل، يرد الأخلاق إلى فرع من فروع العلم ـ العلم الاجتماعي على وجه التحديد ـ ولذلك فإنه من الطبيعي أن ينظر إلى الأغراض الأساسية للأخلاق على أنها هي هي الأغراض الأساسية لكل أنواع المعرفة العلمية وأن ينظر إلى القضايا الأخلاقية على أن لها الطبيعة المنطقية نفسها التي يمكن اسنادها إلى القضايا العلمية، بعامـة. وهذا يعني طبعاً أن ما ينطبق على المعرفة الأخلاقية لجهة علاقتها بالمعرفة الدينية هو تماماً ما ينطبق على المعرفة الفيزيائية أو الاجتماعية أو السيكولوجية لجهة علاقتها بالمعرفة الدينية.

غير أن المذهب الطبيعي في الأخلاق يواجه صعوبات هائلة. وعلى الرغم من أنه كانت هناك مؤخراً محاولات لاحيائه، إلّا أنها كانت محاولات لم تلق في الغرب الصدى الايجابي المطلوب. إن الصعوبة التي يبدو أن الطبيعاني في الأخلاق يعجز عن تجنبها والتي ما زالت تشكل الحائل الأساسي دون تبني المذهب الطبيعي هي الصعوبة المتعلقة بتجريد الطبيعاني للأحكام الخلقية من أي مدلول معياري. فإن الأخير يرد المحمولات الأخلاقية إلى محمولات تجريبية من نوع أو آخر. وهنا يصبح التعريف الأفضل للمذهب الطبيعي في الأخلاق هو التعريف الذي يقول إنه المذهب الذي يقضي بترجمة كل الأحكام الأخلاقية إلى لغة تجريبية ما[٢٥]. لنفترض أن ما يفعله الطبيعاني هو تعريف الخير بأنه ما يحقق اللذة. إن ما يحتمه علينا هذا التعريف هو النظر إلى أي حكم من نوع «أ/خير» على أنه متكافىء منطقيًا مع قولنا إن أ يحقق اللذة أو يبعث على الشعور باللذة أو أي قول آخر له هذا المعنى. ولكن هذا يعني أن الحكم الأخلاقي «أ/خير» متكافىء منطقيًا مع حكم سيكولوجي ما، وبالتـالي فإن التعريف الذي نتعامل معه هنا، على افتراض أن مفهوم الخير هو المفهوم الأساسي في الأخلاق، يسمح لنا بأن نرد كل ما نقوله أو يمكن أن نقوله في سياق خلقي (أي كل حكم أخلاقي نصدره أو يمكن أن نصدره) إلى حكم سيكولوجي، أي إلى حكم ينتمي، من حيث المبدأ، إلى علم النفس التجريبي.

قد يختار الطبيعاني محمولاً سوسيولوجياً أو أنثروبولوجيـاً على أنه المحمـول الذي ينبغي تعريف المحمولات الأخلاقية الأساسية به. وفي هذه الحالة ترد الأحكام الأخلاقية إلى أحكام سوسيـولوجية أو أحكام أنثروبولوجية. وبإمكاننـا التعميم هنا قائلين إن المحمولات التي يختـارها الـطبيعاني على أنهـا المحمولات التي ينبغي تعريف المحمولات الأخلاقية بهـا هي من نوع المحمـولات التي تنتمي من حيث

المبدأ، إلى اللغة التجريبية لفرع من فروع العلوم الاجتماعية. وفي ضوء هذا التعميم، يصبح واضحاً لماذا قلنا إن المذهب الطبيعي ينتهي إلى رد الأخلاق إلى فرع من فروع العلوم الاجتماعية.

إن النتيجة الأخيرة التي ينبغي أن ينتهي إليها الطبيعاني، ليكون متسقاً مع ذاته، هي التي تقضي بالنظر إلى مناهج العلوم التجريبية على أنها كافية من حيث المبدأ، لحل كل المسائل الأخلاقية[٢٦]. ولكن هذه النتيجة تلغي الطابع المعياري للأحكام الأخلاقية. إنها تفترض الموقف الأنطولوجي للواقعية الأخلاقية (Ethical Realism) الذي يعتبر خيرية الفعل أو كونه الزامياً، من الوجهة الأخلاقية، صفة كامنة موضوعياً في الفعل، وبالتالي فإن الوظيفة الأساسية للأحكام الأخلاقية، من هذا المنظور، هي وصف العالم الموضوعي والعلائق المنتظمة التي تقوم بين الوقائع التجريبية القابلة للملاحظة[٢٧]. معرفتنا لما هو كائن في العالم الموضوعي، وإن كانت ضرورية لمعرفتنا لما ينبغي اتخاذه من قرارات أخلاقية أو لما ينبغي أن يكون من المنظور الأخلاقي، إلا أنها حتماً ليست كافية لهذا الغرض. لا شك هنا في أن ديفيد هيوم كان مصيباً في اصراره على أنه لا يمكننا أن نشتق معرفتنا لما ينبغي أن يكون فقط من معرفتنا لما هو كائن. وإذا كانت الوظيفة الأساسية للأحكام الأخلاقية هي وظيفتها المعيارية، إذن فنحن معنيون في المقام الأول على مستوى الخطاب الأخلاقي بما ينبغي أن يكون: بما ينبغي أن نفعله أو نتخذه من قرارات أو نحققه وما أشبه ذلك. وهذا يعني أنه لا يمكن أن نشتق معرفتنا لما هو صحيح من المنظور الأخلاقي فقط من معرفتنا لعالم الوقائع التجريبية. وهو يعني أيضاً أنه وإن كان بالإمكان إسناد وظيفة وصفية إلى الأحكام الأخلاقية، فإن هذه الوظيفة الوصفية تخضع بصورة تامة للوظيفة المعيارية لهذه الأحكام.

إن هناك عدداً من الفلاسفة الذين وجدوا في فشل المذهب الطبيعي في الأخلاق تأييداً للموقف الحدسي في الأخلاق النظرية. فإن فشل المذهب الطبيعي، فيما يذهب إليه هؤلاء الفلاسفة العقليون، يعني أن الأحكام الأخلاقية ليست أحكاماً تجريبية وأن الوقائع الأخلاقية، بالتالي، ليست ولا يمكن أن تكون موضوعاً للمعرفة التجريبية. إذن، على افتراض أن المعرفة الأخلاقية ممكنة، فإنها ممكنة فقط باعتبارها معرفة حدسية مباشرة[٢٨]. فإن إدراكنا لخيرية فعل من الأفعال أو إلزاميته، من المنظور الأخلاقي، هو أمر مماثل، في نظر الحدسيين، لإدراكنا صفة طبيعية بسيطة. في كلتا الحالتين، ما ندركه إنما ندركه بصورة مباشرة، وما ندركه لا يقبل التحليل. الفرق بين الحالتين يكمن في أن ما ندركه في الحالة الأخيرة هي صفة

تجريبية، بينما ما ندركه في الحالة السابقة ليس كذلك ونحتاج، بالتالي، لإدراكه إلى وسيلة غير حواسنا. من هنا نفهم لماذا توصل هؤلاء الفلاسفة إلى افتراض وجود ملكة خاصة أسموها «الحدس» وأسندوا إليها وظيفة تمكيننا من إدراك صفات غير تجريبية كالصفات الخلقية.

ولكن توجد مشكلة لا بد للحدسي من أن يواجهها على المستوى الابستمولوجي، ألا وهي المشكلة المتعلقة بما يشكل الموضوع المحدد للحدس الأخلاقي. هل الصفة الخلقية بمعزل عن الصفات غير الخلقية لموضوع الحكم الأخلاقي أم الصفة الخلقية، بما هي مرتبطة على نحو أو آخر بالصفات الأخرى لموضوع الحكم، هي ما نحدسه أخلاقياً؟ أول ما يتبادر إلى أذهاننا هنا هو أن الموضوع المباشر للمعرفة الأخلاقية يجب أن يكون الصفة الخلقية بمفردها. فإن اللاطبائعي، كما اتضح من شرحنا السابق، يفترض وجود تماثل بين إدراك الصفات الحسية البسيطة وإدراك الصفات الخلقية البسيطة. ولكن بما أن إدراكنا للون شيء من الأشياء، مثلاً، لا يعتمد على إدراكنا أية صفة من صفاته الأخرى، إذن فحتى يكون إدراكنا لصفة خلقية بسيطة مماثلاً للحالة السابقة، يجب ألا يعتمد على إدراكنا أية صفة أخرى للموضوع، أخلقيةٍ كانت أم غير خلقية. وما يعنيه هذا على وجه التحديد هو أن إدراكي الحدسي، مثلاً، لخيرية فعل من الأفعال لا يعتمد على إدراكي لأية صفة أخرى من صفات هذا الفعل، كائنة ما كانت. وبالتالي، فإن الموضوع المباشر لحدسي الخلقي، في هذه الحالة، هو خيرية الفعل بمعزل عن صفات الموضوع الأخرى. ولكن من الواضح هنا أنه لا معنى للقول إننا ندرك خيرية فعلٍ من الأفعال بمعزل عن إدراكنا لأية صفة أخرى من صفاته. فإذا لم نكن نعرف، مثلاً، ما هو نوع هذا الفعل، لن يكون بإمكاننا أن نسند إليه أية صفة خلقية. إننا بحاجة لأن نعرف، قبل إسنادنا أية صفة خلقية إلى الفعل، ما إذا كان هذا الفعل، مثلاً، فعل إخلال بالوعد أم فعل سرقة أم فعل إحسان أم فعل قتل متعمد أمٍ قتل دفاعاً عن النفس وغير ذلك مما قد يكون ذا أهمية لأغراض تقييم الفعل خلقياً. وحتى نعرف ما هو نوع الفعل، يجب أن نعرف ما هو بعض صفاته غير الخلقية، أي أن نعرف، مثلاً، ما هي النتائج المترتبة على القيام به وما هي الظروف التي احاطت بالفاعل وما هي الشروط الذاتية للفعل وما إلى ذلك من أمور تتصل بتحديد نوع الفعل، تمهيداً لإصدار حكمنا الخلقي عليه.

يتضح من تحليلنا السابق أنه لا وجود لتماثل بين إدراكنا الصفات الحسية البسيطة وإدراكنا الصفات الخلقية الأساسية، كما يدعي اللاطبائعي. إن ما قد يشكل

موضوعاً مباشراً لمعرفتنا الخلقية، إذن، ليس صفة خلقية ما بمعزل عن صفات الفعل غير الخلقية، بل هذه الصفة الخلقية من حيث إنها ترتبط، على نحو أو آخر، بصفات الفعل الأخرى. بمعنى آخر، إن ما قد يشكل موضوعاً مباشراً لمعرفتنا الخلقية ليس خيرية الفعل بما هي، بل خيرية الفعل بما هو، مثلاً، فعل إحسان أو فعل وفاء بالوعد أو فعل ذو نتائج من نوع معين، بدل نتائج من نوع آخر وما أشبه ذلك. إذن فإن الموضوع المباشر للمعرفة الخلقية، على افتراض وجود موضوع مباشر لها، يجب أن يكون واقعة كون الصفة الخلقية تستلزمها بمعنى من المعاني صفاته غير الخلقية أو بعض صفاته غير الخلقية[٢٩]. ولكن إذا كان اللاطبائعي يصر، كما رأينا، على أن الصفات الخلقية مستقلة منطقيًا عن الصفات غير الخلقية، كائنة ما كانت الصفات الأخيرة، إذن ما معنى أن نقول في هذه الحالة، مع اللاطبائعي، إن الصفات غير الخلقية للفعل (أو بعض هذه الصفات بالأحرى) تستلزم صفته الخلقية وأننا قادرون على إدراك هذه العلاقة بين هذين النوعين من الصفات على نحو مباشر؟

إننا في الواقع مواجهون بسؤالين هنا. السؤال الأول هو عن نوع العلاقة التي يمكن أن تقوم بين الصفات الخلقية والصفات غير الخلقية. والسؤال الثاني هو عن إمكان أن تكون علاقة من النوع المعني موضوعاً لحدس مباشر.

لنبدأ بالسؤال الأول. إذا كانت الصفات الخلقية ليست مشتقة منطقيًا من الصفات غير الخلقية، كما يدعي اللاطبائعي، إذن فهل العلاقة بين الصفات غير الخلقية والصفات الخلقية هي علاقة سببية؟ بمعنى آخر، هل وجود صفات غير خلقية من نوع معين لفعل أو قرار ما هو ما يفسر سببياً اتصاف هذا الفعل أو القرار أيضاً بصفة خلقية ما؟ الجواب طبعاً يجب أن يكون بالنفي، من زاوية نظر اللاطبائعي. فإن الصفات الخلقية، في نظره، هي صفات غير حسية، كما رأينا، ولا يمكن، بالتالي، أن تعتمد، من الوجهة السببية، على صفات حسية. والأهم من هذا، أنه لا يمكن لعلاقة سببية أن تكون موضوعاً لمعرفة مباشرة أو حدس مباشر. إن المعرفة السببية هي، بالضرورة، معرفة استدلالية. وهكذا يتضح أنه ما دام اللاطبائعي يصر على أن المعرفة الخلقية هي معرفة حدسية مباشرة، إذن فإنه لا يملك أن يجعل موضوعات هذه المعرفة علاقات سببية من أي نوع. إذن إذا كانت العلاقة بين الصفات الخلقية والصفات غير الخلقية هي الموضوع المباشر للمعرفة الخلقية، فلا يجوز أن نفهم هذه العلاقة على أنها ذات طابع سببي.

ولكن إذا لم تكن هذه العلاقة لا ذات طابع منطقي ولا ذات طابع سببي، فما هو، إذن، طابعها الأساسي؟ إن الجواب الوحيد هو أنها ذات طابع ضروري كالذي

يميز العلاقة بين الموضوع والمحمول في القضـايا القبليـة غير التحليليـة. إن هذا الموقف لا بد من أن يفترض، مع كانط، وجود قضايا تركيبية ـ قبليـة، أي قضايـا ضرورية ولكنها، مع ذلك، ليست تحليلية ولا يؤدي نفيهـا، بالتـالي، إلى تناقض منـطقي. إن افتراضـاً كهذا، كمـا يعرف أي دارس مبتـدىء للفلسفـة، يثيـر شتى المشكلات الفلسفية، ولكن لا مجال للخوض في هذه الأمور هنا. إننا سنفترض، على سبيل الجدل، وجود قضايا تركيبية ـ قبلية. ولكن، كما سنجد بعد حين، فإن افتراضاً كهذا لا يقربنا قيد أنملة من تسويغ الموقف الحالي للاطبائعي الذي يشكل موضوع نقاشنا.

لنفترض، إذن، وجود قضايا تركيبية ـ قبلية بالمعني الكانطي، ولنسأل أنفسنا السؤال التالي: هل يمكن لقضية تحمل على فعل أو قرار ما صفة خلقية ما بسبب اتصافه بصفات غير خلقية معينة أن تكون قضية تركيبية ـ قبلية؟ حتى نعرف ما هي الإجابة الصحيحة عن هذا السؤال، لنعد هنا إلى ما اعتبره كانط السمات الجوهرية للقضايا التركيبية ـ القبلية. من هذه السمات الجوهرية الضرورة والشمولية. إذا أخذنا مثلاً من الأمثلة الكانطية القضية «أن ما هو ملون هو شيء ممتد في المكان»، فإننا هنا إزاء قضية ضرورية بمعنى أنه يستحيل حدسياً تصور نقيضها، أي تصور شيء ملون غير ممتد في المكان. وإننا أيضاً إزاء قضية كلية أو شاملة بمعنى أن العلاقة بين كون شيء ملوناً وكونه ممتداً هي علاقة لا بد أن تقوم بين هاتين الصفتين، بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية، وكائنة ما كانت الصفات الأخرى للشيء الملون، موضوع القضية. وما نريد أن نعـرفه الآن هـو ما إذا كـانت العلاقـة بين الصفات الخلقيـة والصفات غير الخلقية المناسبة مماثلة للعلاقة بين كون الشيء ملوناً وكونه ممتداً.

من الأمور التي لا بد من أن تتضح لكل من يتأمل ملياً في طبيعة هذه العلاقة أنها لا يمكن أن تقوم بين الصفات الخلقية للفعل أو القرار، كائناً ما كان، وبغض النظر عن صفاته غير الخلقية، إلا إذا توافر الشرطان التاليان: أولاً، يجب أن تكون الصفات غير الخلقية من النوع المناسب كأساس لإسناد صفة خلقية من نوع أو آخر إلى الفعل أو القرار. ثانياً، يجب ألا تكون لهذا الفعل أو القرار أية صفات أخرى غير خلقية من النوع الذي، إذا اجتمع مع الصفات المشار إليها في الشرط الأول، لا بد من أن يشكل شرطاً كافياً لعدم إسنـاد الصفة الخلقيـة المعنية إلى الفعـل أو القرار المعني. لن نعنى هنا بالمشكلات التي يمكن أن تثار حول الشرط الأول، وبخاصة المشكلات المتعلقة بالمعيار الذي يمكن اللجوء إليه لتقرير ما إذا كانت صفات غير خلقية ما أساساً مناسباً أم لا لإسناد صفة خلقية أو أخرى إلى الموضوع. سنفترض

لأغراض معالجتنا أن هذه المشكلات محلولة، بل سنفترض مع اللاطبائعي، على سبيل الجدل، أن معرفتنا لكون صفة أو مجموعة من الصفات غير الخلقيـة تشكل أساساً مناسباً لإسناد صفة خلقية ما للموضوع هي معرفة غير استدلاليـة تقوم على الحدس المباشر. ولكن حتى لو افترضنا هذا، فإن الموضوع المباشر لهذه المعرفة ليس من قبيل العلاقة الضروريـة التي يفترض أن تقـوم بين الصفات غيـر الخلقية والصفة الخلقية. فإن الشرط الثاني يظهر بوضوح أنه يمكن أن يكون امتلاك فعل أو قرار لصفات غير خلقية من نوع ما أساساً مناسباً لإسناد صفة خلقية ما إليه دون أن يعني هذا أن امتلاكه للصفات غير الخلقية المعنية يشكل أساساً كافياً لإسناد الصفة الخلقية المقصودة إليه(٣٠). إذا كنا نعرف، مثلاً، أن إنقاذ طفل بريء من الموت كان من النتائج التي ترتبت على قيام شخص معين بفعل معين، فإن ما نعرفه في هذه الحالة يشكل، لا شك، أساساً مناسباً لإسنادنا صفة خلقية إيجابية إلى هذا الفعل، كأن ننعته، مثلاً، بأنه فعل جميل خلقياً أو مرغوب فيه خلقياً وما أشبه ذلك. ولكن مع ذلك إن بإمكاننا أن نتصور أن هذا الفعل بالذات لا يمتلك الصفة الخلقية المذكورة ولا أية صفة مماثلة لها، بل إنه، على النقيض من ذلك تماماً، فعل بغيض أو غير مستحسن قط من الوجهة الخلقية. فلو كنا نعرف، مثلاً، عن هذا الفعل أنـه إنقاذ لطفل بريء على حساب عشرة أطفال أبرياء هلكـوا وكان بـإمكان صـاحب الفعل إنقـاذهم فيما لـو أنه تخلى عن عمليـة إنقاذ الـطفل الـذي أنقذه وركـز على إنقاذ الآخرين، وإذا كنا نعرف، بالإضافة إلى كل هذا، أن دوافعه لإنقاذ الطفل المعني، على حساب الأطفال الآخرين، كانت أنانية خالصة، فإننا لن نتورع، في هذه الحالة، من أن نستنتج بأن إنقاذه للطفل البريء ليس أساساً كافياً لإسناد الصفة الخلقية المعنية إليه. من الواضح، إذن، أن العلاقة في مثالنا بين الصفة غير الخلقية (إنقـاذ طفل بريء) والصفة الخلقية (كونه مستحسناً أو مرغوبـاً فيه) لا يمكن أن تكـون علاقـة ضرورية، لأنه، كما بينا، بإمكاننا أن نتصور كون فعل إنقاذاً لطفل بـريء دون أن يكون فعلاً مستحسناً أو مرغوباً فيه خلقياً.

إن النتيجة الأخيرة التي أوصلنا إليها تحليلنا لمثالنا السابق بالإمكان تعميمها على كل الحالات الأخرى. ففي كل حالة من الحالات التي نحكم فيها على فعل ما على أنه مستحسن أو إلزامي من الوجهة الخلقية على أساس كونه فعلاً يتصف بصفات غير خلقية معينة، فإنه بإمكاننا أن نتصور أنه يمتلك، بالإضافـة إلى الصفات غيـر الخلقية المقصودة، صفات أخرى من نوعها لا تتنافر منطقياً مـع السابقـة، بحيث يمتنع، في ظل اجتماع هاتين المجموعتين من الصفات في الفعل نفسه، أن يكون

هذا الفعل ممتلكاً للصفة الخلقية المعنية. وإذا صح هذا التحليل، إذن ما يتبع من هذا فوراً هو أنه، بغض النظر عن الصفات غير الخلقية الفعلية التي يتصف بها موضوع الحكم الخلقي، بإمكاننا أن نتصور حدسياً أنه لا يتصف بالصفة الخلقية التي تشكل الصفات السابقة أساساً مناسباً لإسنادها إليه. وهكذا فلا يمكننا أن ننظر إلى العلاقة بين الصفات غير الخلقية والصفة الخلقية على أنها علاقة ضرورية.

ولكن للأسباب ذاتها لا يمكن أيضاً لهذه العلاقة أن تكون علاقة كلية أو شاملة. فإن تحليلنا السابق يظهر جلياً أن هذه العلاقة لا يمكن أن تقوم بغض النظر عن الصفات غير الخلقية الأخرى التي قد يمتلكها موضوع الحكم الخلقي. إن إنقاذ طفل بريء أمر مرغوب فيه خلقياً بشرط ألا تكون للفعل صفات أخرى كالتي ذكرناها في مثالنا السابق. فليلاحظ القارىء الفرق الكبير هنا بين قولنا إن إنقاذ طفل بريء أمر مستحسن خلقياً وقولنا إن الشيء الملون ممتد في المكان. ففي الحالة الأخيرة، إن الشيء الملون ممتد، بغض النظر عن الصفات الأخرى التي قد تكون له، بينما في الحالة السابقة، حتى يكون إنقاذ طفل بريء أمراً مستحسناً خلقياً، فإنه يشترط ألا تكون له صفات كالتي عددناها في مثالنا السابق أو صفات أخرى مماثلة. ولكن بما أنه لا يمكننا في أية حالة من الحالات أن نفترض أن امتلاك موضوع الحكم الخلقي لصفات غير خلقية، كائنة ما كانت، يجعل امتلاكه لصفات غير خلقية سواها في الوقت نفسه أمراً ممتنعاً، وبما أن الصفات الأخيرة قد تبطل مشروعية إسنادنا للصفة الخلقية إلى الموضوع التي يبدو إسنادها إليه مشروعاً على أساس الصفات السابقة وحدها، إذن ليس بإمكاننا في أية حالة أن ننظر إلى العلاقة بين الصفات غير الخلقية والصفة الخلقية على أنها كلية أو شاملة.

إن تحليلنا يظهر أيضاً استحالة أن تكون هذه العلاقة موضوعاً للمعرفة المباشرة. فإذا كنت أعرف بصورة مباشرة أن الشيء الملون ممتد في المكان، فذلك لأنني أعرف، على الأقل، أن العلاقة بين كون الشيء ملوناً وكونه ممتداً لا بد أن تقوم، بغض النظر عن الصفات الأخرى التي قد تكون لهذا الشيء بالإضافة إلى كونه ملوناً. بمعنى آخر، إذا كنت أعرف أن شيئاً ما ملوّن، فإنني لست بحاجة مطلقاً لأن أعرف أي شيء آخر عن هذا الشيء حتى أعرف أنه ممتد في المكان. ولكن إذا كنت أعرف، مثلا، أن فعلا ما هو وفاء بوعد، فإنه بإمكاني أن أدعي معرفتي لكونه فعلاً إلزامياً من الوجهة الخلقية فقط إذا كنت أعرف أن الصفات غير الخلقية الأخرى لهذا الفعل لا تبطل مشروعية إسناد الصفة الخلقية المعنية إليه. وشيء مماثل لهذا ينطبق على كل الحالات الأخرى، كما هو واضح من تحليلنا السابق. بمعنى آخر، في كل

حالة من هذه الحالات، بإمكاننا أن نقول إن إدعاءنا بـأن موضـوع الحكم الخلقي يتصف بصفة خلقية ما على أساس كونه يتصف بصفة غير خلقية ما هو إدعاء مسوغ **فقط** إذا كان مسوغاً لنا أن نعتقد بعدم وجود صفات غير خلقية أخرى لموضوع الحكم الخلقي تبطل إسنادنا للصفة الخلقية المعنية إلى موضوع هذا الحكم. وهكذا يتضح أنه لا يمكن للعلاقة بين صفات هذا الموضوع الخلقية وصفاته غير الخلقية أن تشكل معطى مباشراً لمعرفتنا الحدسية المزعومة.

إن ما يتضح، في ضوء تحليلنا السابق، هو أنه لا يمكن إسناد طابع ضروري للأحكام الأخلاقية. إن الطابع اللاضروري لهذه الأحكام يمكن إظهاره بوضوح عن طريق تحليلنا لما نعنيه بقولنا إن القيام بفعل ما هو أمر واجب خلقياً. إن ما يعنيه قولنا هذا، في ضوء تحليلنا السابق، هو أن هناك قاعدة خلقية ما تستوجب القيام بالفعل المعني. ولكن قد توجد، قاعدة خلقية أخرى تستوجب قيامنا في الوضع المعـطى بفعل يتعارض مع السابق. فقد أجد نفسي، مثلاً، في حالة يتعارض فيها قول الصدق مع عدم المساس بمشاعر الآخرين، أي أن قولي الصدق، في هذه الحالة، سيؤدي لا محالة إلى المس بمشاعر شخص مـا، فما هـو واجبي الفعلي؟ للجواب عن هـذا السؤال، ينبغي أن نبين ما إذا كانت الاعتبارات الخلقية لقول الصدق، في الوضع المعني، تطغى أم لا تطغى على الإعتبارات الخلقية لعدم المس بمشاعر الشخص المعني. بدون إعطاء إجابة شافية عن هذا السؤال، لا يمكننا أن نعرف ما هو واجبنا الفعلي في الوضع المعطى. من الواضح، إذن، أننا لا نبدأ ولا يمكن أن نبدأ في الأخلاق بمعرفة لما يشكل واجباتنا الفعلية، بل بمعرفة لما يشكل واجباتنـا للوهلة الأولى. أن نقول إن القيام بفعل ما هو واجبنا للوهلة الأولى هو أن نقول إن كون القيام به واجباً أمر مرتبط بوجود قاعدة تستوجب القيام به، ولكن قد توجد قاعدة أخـرى تستوجب القيام بما يتعارض في وضع عيني مع القيام بالفعل السابق. إذن إن القيام بالفعل السابق يكون واجبنا الفعلي في الوضع العيني المشار إليه فقط إذا لم توجد اعتبارات خلقية للقيام بفعل معاكس تطغى على الاعتبارات الخلقية المسوغة للقيام بالفعل السابق. بمعنى آخر، إن كون القيام بالفعل السابق واجبنا الفعلي في الوضع المعني يعتمد على عدم وجود اعتبارات ذات أهمية خلقية تطغى على اعتبارات من نوعها لصـالح القيـام به. ولكن وجـود أو عدم وجـود اعتبارات خلقيـة تطغى على الاعتبارات الخلقية لصالح القيام بالفعل المعني لا تقرره اعتبارات مفهومية أو منطقية، بل إنه شأن يرتبط بالظروف والحالات وبالمبادىء الأخلاقية العامة التي نتخذها أساساً للوصول إلى قرار بخصوص ما إذا كانت الاعتبارات الأخلاقية في الوضع المعني هي

لصالح القيام بالفعل السابق أم لا. فعلى افتراض أن واجبي الفعلي في وضع معين هو قول الصدق فإن هذا يكون واجبي الفعلي فقط لأنه اتفق أن الوضع المعني هو من النوع الذي لا يولد اعتبارات خلقية تطغى على الاعتبارات التي من نوعها لصالح قول الصدق. ولكن كان ممكناً أن يكون الوضع ذا سمات أخرى، كأن يكون الوضع من النوع الذي يقود قولي الصدق فيه إلى فقدان عدد كبير من الناس حياتهم. وفي هذه الحالة، سنجد أن إحداث تغيير من نوع معين يمس السمات اللاضرورية للواقع لا بد أن يقود إلى اعتبارنا الحكم الأخلاقي بضرورة قول الصدق مرفوضاً في الحالة الجديدة. من الواضح، إذن، أن الحكم الأخلاقي «أن الواجب الفعلي في وضع معطى هو كذا وكذا» ليس ضرورياً بل جائزاً منطقياً، لأنه كان ممكناً منطقياً ألا يكون حكماً صادقاً فيما لو لم يكن الوضع المعطى له السمات التي اتفق أنها له.

قد يسلم معنا الفيلسوف العقلي بأن الأحكام الأخلاقية جائزة منطقياً بالمعنى الذي أوضحناه، إلا أنه قد يصر على أن الشيء نفسه لا ينطبق على المبادىء الأخلاقية الأساسية. إن هذه المبادىء التي تشكل ملاذنا الأخير في عملية تسويغ أحكامنا الأخلاقية هي مبادىء ضرورية، بمعنى من المعاني، بحسب اعتقاد الفيلسوف العقلي. ولكن بأي معنى هي ضرورية؟ هل هي ضرورية بالمعنى المنطقي، ألا وهو المعنى الذي يعنينا هنا في المقام الأول؟.

حتى نتمكن من معالجة السؤال الأخير على نحو فعال ومثمر، لنأخذ، أولاً، أمثلة عما يمكن حسبانه مبادىء أساسية في الأخلاق ولنحاول من ثم أن نبين الأسباب التي تدعونا للشك في كونها ضرورية بالمعنى المطلوب. من هذه المبادىء التي يفيد تناولها في هذا الصدد مبدأ المنفعة ومبدأ العدالة ومبدأ التحقيق الذاتي ومبدأ الحرية. إذا نظرنا إلى مبادىء كهذه على أنها ضرورية منطقياً، فإننا فوراً نصطدم بالمشكلة التالية: إن المبادىء الضرورية منطقياً مطلقة، ولذلك فإنها لا يمكن أن تتعارض عند التطبيق. فإذا افترضنا، مثلاً، أن مبدأ المنفعة ضروري منطقياً، فإن ما يترتب على هذا الافتراض هو أن كون فعل يحقق المنفعة هو شرط كافٍ منطقياً لإلزامنا بالقيام به. وإذا افترضنا أيضاً أن مبدأ العدالة ضروري منطقياً، فإن هذا يعني بصورة مماثلة أن كون فعل يحقق العداله يشكل شرطاً كافياً منطقياً لإلزامنا بالقيام به. ولكن توجد، أو على الأقل قد توجد، حالات يتعارض فيها تحقيقنا المنفعة مع تحقيق العدالة، ولا يمكن أن نكون ملزمين في هذه الحالات بتحقيق المنفعة إلا إذا كنا في حل من التزامنا بتحقيق العدالة والعكس بالعكس. من هنا يتضح أنه لا يمكننا أن نقول إن كون فعل يحقق المنفعة أو كونه يحقق العدالة هو شرط كافٍ منطقياً لإلزامنا بالقيام به.

إن ما يمكننا قوله، في أفضل حال، هو أن كون فعل يحقق العدالة أو أي شيء آخر مما نعتبره ذا قيمة أخلاقية هو شرط كافٍ لاعتبار الفعل واجباً من واجبات الوهلة الأولى.

قد يقترح فيلسوف (روس D.Ross مثلاً) أن ما هو ضروري منطقياً هو المبدأ الأخلاقي باعتباره يحدد واجباً من واجبات الوهلة الأولى وليس واجباً مطلقاً. بمعنى آخر، إن ما يجب قوله، بناء على هذا الاقتراح، هو أن كون فعل يحقق المنفعة أو العدالة أو الحرية... إلخ، هو شرط كافٍ منطقياً لحسبان القيام بهذا الفعل واجباً للوهلة الأولى. لا شك عندي أن الواجبات التي تنص عليها المبادىء الأخلاقية هي واجبات للوهلة الأولى، ليس إلّا، ولكني لا أشاطر صاحب الاقتراح الأخير الرأي أن هذه المبادىء يمكن أن تكون ضرورية حتى عندما نصوغها على النحو الذي يتناسب مع هذا الاقتراح. فإن هذه المبادىء موجودة، أصلاً، وتؤدي الدور الذي تؤديه في حياتنا لأن البشر يثمنون إلى حد كبير أشياء مثل السعادة والعدالة والحرية... إلخ، ولكن تثمينهم لهذه الأشياء ليس أمراً تفرضه قوانين المنطق، بل قوانين الواقع. إنه يعتمد على كون الطبيعة الإنسانية هي ما هي وكون الحاجات البشرية لها الطابع الذي لها. وهو يعتمد أيضاً على الشروط التاريخية والاجتماعية لوجود الإنسان. ولكن لا شك في أن الطبيعة البشرية والحاجات الإنسانية وكذلك الشروط الاجتماعية والتاريخية لوجود الإنسان ليست ضرورية أو ثابتة على نحو مطلق. فقد كان ممكناً لهذه الشروط، منفردة أو مجتمعة، أن تكون غير ما هي، وأنه أيضاً أمر ممكن أن تختلف في المستقبل عما هي عليه الآن. وبما أن المبادىء الأخلاقية لا تكون صحيحة باستقلال عن هذه الشروط، فإنه كان ممكناً لهذه المبادىء ألا تكون صحيحة، لأنه كان ممكناً لهذه الشروط أن تكون مختلفة.

ولكن لنترك الآن المسألة الأخيرة جانباً، ولنعد إلى النتيجة التي أوصلنا إليها تحليلنا السابق، ألا وهي أن المبادىء التي أشرنا إليها لا تقرر أكثر مما يشكل واجبات لنا للوهلة الأولى. إن السؤال الذي لا بد من أن يطرح نفسه الآن هو السؤال التالي: عندما تتعارض هذه الواجبات، كيف نقرر ما الذي نختار القيام به من بينها؟ هنا يبدو أننا بحاجة إلى مبدأ نهائي للأخلاق يمكن اتخاذه أساساً لقرارات كالتي نكون مدعوين لاتخاذها في الحالات التي يحصل فيها تعارض بين واجبات الوهلة الأولى. وهذا المبدأ، كما سيصر الفيلسوف العقلي، هو مبدأ ضروري منطقياً.

ولكن حتى لو سلمنا بأننا بحاجة إلى مبدأ نهائي للأخلاق، فإنه لا يمكننا أن نفصل بين اختيارنا لمبدأ ما على أنه الأكثر أهمية لأغراض التقييم الأخلاقي وبين

كوننا، لأسباب تتعلق بطبيعتنا وشروط حياتنا، نثمن شيئاً معيناً أكثر من أي شيء سواه. فليست قوانين المنطق هي التي تفرض علينا اختيار المبدأ المعني مبدأ نهائياً للأخلاق إنما قوانين الواقع. فإذا كانت السعادة، مثلاً، هي ما نثمنه أكثر من أي شيء آخر، فإن هذا أمر يتصل بوقائع وجودنا، بطبيعتنا السيكولوجية على وجه الخصوص، ولا علاقة للمنطق بهذا الأمر. ولذلك فإذا اتخذنا من تحقيق السعادة معياراً أخيراً للأفعال الأخلاقية، فإن هذا لا يمكن فصله عن واقع كوننا نثمنها أكثر من أي شيء سواها.

بإمكاننا أن نبين على نحو آخر لماذا لا يمكن لأي مبدأ أخلاقي أن يكون ضرورياً بالمعنى المنطقي. فإن أي مبدأ كهذا ينبغي أن يقول ما معناه إن أفعالاً من نوع معين (أي لها سمات موضوعية أو واقعية من نوع معين) هي أفعال واجبة أخلاقيًّا. ولكن إذا افترضنا هنا أن قولاً كالأخير يعبّر عن مبدأ ضروري منطقياً، فإن ما يترتب على هذا الافتراض هو أنه يمكننا الربط منطقيًّا بين ما ينبغي أن يكون، من الوجهة المعيارية، وما هو كائن في الواقع. فإذا اعتبرنا السعادة، مثلاً، هي الغاية الوحيدة ذات القيمة الكامنة (أي التي ينبغي أن نسعى لتحقيقها لذاتها)، كما يفعل فيلسوف كجون ستورات مل، وتبنينا، بالتالي، مبدأ المنفعة العامة مبدأ نهائياً للأخلاق، إذن ما يترتب على اعتبار مبدأ كهذا ضروريًّا منطقيًّا هو أن كون فعل يقود إلى تحقيق السعادة يتضمن منطقيًّا كونه فعلاً ينبغي القيام به. ولكن من الواضح هنا أن كون فعل يقود إلى السعادة هو أمر يتعلق بسمات هذا الفعل الموضوعية (أي بواقع هذا الفعل)، ولذلك فإنه لا يمكن أن يقود منطقيًّا إلى أية نتيجة معيارية. إنه لا تناقض منطقياً مطلقاً في افتراضنا أن فعلاً ما له السمات الموضوعية التي تجعل منه فعلاً يقود إلى تحقيق السعادة، وحتى السعادة العامة، ونفينا في الوقت نفسه أن يكون هذا الفعل واجباً أخلاقياً.

من الواضح من تحليلنا السابق أنه لا يمكن لمبدأ أن يكون ضروريًّا منطقيًّا إذا كان مفهوم محمول القضية التي تعبر عن هذا المبدأ أخلاقيًّا (وبالتالي ذا مدلول معياري) ولم يكن مفهوم موضوعه كذلك. ولذلك فقد يهيأ لبعضهم هنا أنه بإمكاننا أن نتجنب المشكلة التي أثرناها في نهاية الفقرة السابقة عن طريق جعل المبدأ النهائي في الأخلاق، باعتباره مبدأ ضرورياً، مبدأ يربط، ليس بين مفهوم أخلاقي ومفهوم آخر غير أخلاقي (واقعي)، بل بين مفهومين أخلاقيين. ولكن المشكلة في هذا الاقتراح أن مبدأ كالأخير لا يمكن أن يكون مبدأ أخلاقياً، لأنه فاقد لأي مدلول معياري. إذا قلت، مثلاً، إذا كان لأي شخص الحق، أخلاقيًّا، في شيء ما، إذن كل شخص

سواه ملزم أخلاقيًّا بعدم عمل أي شيء يحرمه من هذا الحق، فإن ما أقوله هو، لا شك، ضروري منطقياً. إن ما يجعله ضروريًّا هو أننا نفهم الحق على أنه حق أخلاقي وليس حقاً قانونياً. فلو كنا نتكلم على الحق القانوني لشخص في أمر ما، لما كان بإمكاننا، في هذه الحالة، أن نستنبط منطقيًّا من معرفتنا امتلاك شخص لحق كهذا أننا ملزمون أخلاقياً بعدم عمل أي شيء لحرمان صاحب هذا الحق القانوني من حقه. إننا نكون ملزمين قانونياً، لا شك، بعدم حرمانه من هذا الحق، ولكن لا علاقة ضرورية بين الإلزام القانوني والإلزام الأخلاقي. إن فهم هذا الحق على أنه أخلاقي هو السبيل الوحيد لإضفاء طابع الضرورة المنطقية على قولنا السابق. غير أن الثمن الذي ندفعه لقاء ذلك هو تجريد هذا القول من أي مدلول معياري. إن قولنا: كل منا ملزم أخلاقيًّا بعدم منع أي شخص من الحصول على شيء ما إذا كان لهذا الشخص الحق، من الوجهة الأخلاقية، في الحصول على هذا الشيء، هو بمثابة قولنا: كل منا ملزم أخلاقيًّا بما هو ملزم به أخلاقياً. ولا شك أن القول الأخير هو مجرد تحصيل حاصل (Tautology) ولا قيمة معيارية له.

إن السؤال الأساسي هنا، من الوجهة الأخلاقية، هو ما الذي يعطي شخصاً ما الحق في الحصول على شيء ما. وما هو مطلوب منا، حتى نصل إلى إجابة شافية عن هذا السؤال، هو أن نعرف شيئاً عن الوضع الذي يرتبط بالشخص المعني، صاحب الحق المزعوم، أي أن نعرف شيئاً عن السمات الموضوعية لهذا الوضع والوقائع المتصلة به لنكون فكرة واضحة عما هو نوع الحالة التي تشكل موضوع الحكم الأخلاقي. وعلى افتراض أننا فعلنا هذا، فإننا نصبح في وضع يسمح لنا بأن نقول شيئاً من هذا القبيل: لأن الحالة التي تعنينا هي من نوع كذا وكذا، إذن فإن الحكم الأخلاقي المناسب في هذه الحالة هو الحكم القائل إن لفلان حقًّا أخلاقيًّا في كذا وكذا، أي لا يجوز أخلاقيًّا عمل شيء يقود إلى حرمانه من كذا وكذا. ومن الواضح هنا أن المبدأ الأخلاقي الأساسي الذي نلجأ إليه هو مبدأ يقول ما معناه: إذا كانت الحالة، بسبب السمات الموضوعية للوضع، هي من نوع كذا وكذا، إذن نحن ملزمون بالقيام بأفعال من نوع معين. ومبدأ كهذا لا يمكن أن يكون ضرورياً منطقياً، كما بينا سابقاً. إذن، لا خيار أمام الفيلسوف العقلي سوى أن يتخلى عن النظر إلى المبادىء الأخلاقية على أنها ضرورية منطقياً، وإلا فإن عليه أن يجردها من مدلولها المعياري. ولكن ماذا يبقى من الأخلاق إذا جردنا مبادئها من مدلولها المعياري؟.

الفصل السادس

الاطروحة الابستمولوجية (١)

بعد أن أوضحنا في الفصول الثلاثة الأخيرة ما هي طبيعة المعرفة الدينية وما هي طبيعة المعرفة العملية وكشفنا عن المكونات الأساسية لكل منهما، ننتقل الآن إلى معالجة السؤال: هل تجد المعرفة العملية أساسها الأخير في المعرفة الدينية؟ هل الإنسان، كما يدعي بعض منظري الصحوة الإسلامية، وبغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية وعن مدى تطور قواه العقلية، ليس في وضع يسمح له بأن يعرف كيف ينظم شؤون حياته الدنيوية، ولأية غاية، إلا إذا كان في وضع يسمح له بأن يعرف أن الله موجود وبأن يعرف شيئاً عن طبيعته أو مقاصده أو أفعاله؟.

للإجابة عن السؤال الأخير، فإننا نحتاج لأن نعالج مسألتين هامتين. المسألة الأولى هي المسألة المتعلقة بإمكان اشتقاقنا المعرفة العملية من المعرفة الدينية. وإذا تبين أنه لا موانع تحول، من حيث المبدأ، دون اشتقاقنا المعرفة العملية من المعرفة الدينية، يبقى أن نعالج السؤال المتعلق بما إذا كانت المعرفة الدينية ضرورية للمعرفة العملية. إن معالجة هذا السؤال تنقلنا إلى المسألة الثانية التي تتعلق بإمكان الوصول إلى معرفة عملية بدون اللجوء إلى مسلمات دينية من أي نوع. من الواضح طبعاً أنه إذا تبيّن من معالجة المسألة الأولى أن هناك موانع منطقية تحول دون اشتقاق المعرفة العملية من المعرفة الدينية، فإن هذا وحده يثبت الاستقلالية الضرورية للمعرفة العملية عن المعرفة الدينية، فلا تعود ثمة حاجة لمعالجة المسألة الثانية. إن المسألة الثانية، إذن، لا تنشأ إلا إذا تبيّن لنا أنه بالإمكان اشتقاق نتائج عملية من مسلمات دينية.

من الطبيعي، إذن، أن نبدأ بمعالجة المسألة الأولى. غير أن معالجة هذه المسألة أمر على درجة عالية من التعقيد. فهي، من جهة، تقود إلى تناول بعض الشؤون المنطقية التي لها علاقة بقواعد وشروط الاستدلال المنطقي الصحيح. وهي،

احتمال صدق هذه القضية هي كذا وكذا. إن للقضية المعنية درجة الاحتمال المعنية بالنسبة للمعلومات المتوافرة. ولكن هذه المعلومات غير ثابتة. بتغيرها قد تتغير درجة الاحتمال لصدق القضية المقصودة. والآن إذا افترضنا أن مقدمات معينة تدعم بصورة تامة نتيجة معينة وأن درجة الاحتمال لصدق المقدمات عالية (أو منخفضة)، فإن كل ما يعنيه هذا هو أن المعلومات التي في حوزتنا في هذه اللحظة تجعل احتمال صدقها مجتمعة كبيراً (أو العكس). غير أن هذه المعلومات لا تعطي للنتيجة درجة الاحتمال نفسها إلا في الحالة التي تكون فيها النتيجة مجرد تكرار للمقـدمات. إذن، يمكن منطقيًا أن يكون احتمال صدق المقدمات كبيراً في الوقت الذي يكون احتمال صدق النتيجة ضئيلاً أو يمكن أن يكون احتمال صدق المقدمات ضئيلاً في الـوقت الذي يكون احتمال صدق النتيجة كبيراً. في الواقع لو افترضنا أن المقدمات داعمة للنتيجة بصورة تامة وأنها في لحظة ما لها درجة الاحتمال نفسها التي للنتيجة، فإنه يمكن منطقياً، حتى في هذه الحالة، أن يتغيّر الوضع وأن تختلف، في لحظة أخرى، درجة الاحتمال التي للمقدمات عن درجة الاحتمال التي للنتيجة. فمـا دامت المعلومات التي تشكل الأساس لاسنادنا درجة الاحتمال التي نسندها للمقدمات أو للنتيجة ليست ثابتة، إذن فإنه يمكن منطقيًا أن تتعدل هذه المعلومات على نحو يولد تبايناً في درجتي الاحتمال.

إن عدم كون الاحتمال وراثيًا منطقيًا أمر واضح من كون طبيعة العلاقة المنطقية في الاستنباط ليس لها علاقة بمضمون أية قضيـة من قضايـاه. ولذلـك فلو جردنـا مقدمات ونتيجة استدلال ما من المضمون الذي لكل منها واستبدلنا به مضموناً آخر، كائناً ما كان هذا المضمون، مع عدم مساسنا بالصورة المنطقية لأية قضية، فإن هذا لا يمكن أن يؤثـر، لا من بعيد ولا من قـريب، على طبيعة العـلاقة بين المقـدمـات والنتيجة[1]. فإذا كانت المقدمات داعمة للنتيجة بصورة تامة في الاستنباط المنطقي الأصلي، فإن هذه العلاقة ستظل هي هي بعد تغيير المضمون الذي لكل قضية على النحو الذي ذكرناه. ولكن ما يعنيه هذا هو أن هذا التغيير قد يقودنا من حالة تكون فيها المقدمات، مثلاً، على الدرجة نفسها من الاحتمال التي للنتيجة إلى حالة تصبح فيها المقدمات على درجة من الاحتمال مختلفة عن درجة الاحتمال التي للنتيجة. من هنا يتضح لماذا يستحيل أن يكون الاحتمال وراثيًا من الوجهة المنطقية، بغض النظر عما إذا كان عالياً أم منخفضاً.

إن الاعتبارات الأخيرة توضح لنا أن القول بوجود صفة أو صفات وراثية منطقيًا يلزمنا بأن نقول إنه كائناً ما كان التأويل (أي المضمون) الذي نعطيه للمقدمات، فإن

الصفة الوراثية منطقيًّا هي صفة لا يمكن أن تكون صفة لهذه المقدمات في أي تأويل نعطيه لها وألا تكون للنتيجة في الوقت نفسه. من هنا يتضح لماذا الصدق وراثي منطقياً، وليس عدم الصدق أو الاحتمال. ففي الاستنباط الصحيح، حيث دعم المقدمات للنتيجة تام، لا يمكن تغيير علاقة الدعم التام هذه عن طريق تغيير تأويلنا للمقدمات وللنتيجة. فمهما كان تأويلنا، فإن هذه العلاقة تظل هي هي، ما دام لم يمس بالصورة المنطقية للاستدلال. ولذلك، كائناً ما كان التأويل الذي نعطيه لقضايا هذا الاستنباط، فإن كل حالة تكون فيها المقدمات صادقة ستكون فيها النتيجة صادقة. على أن الأمر ليس كذلك بالنسبة لعدم الصدق أو للاحتمال. فإن اختلاف التأويل، وإن كان لن يغير شيئاً في طبيعة العلاقة المنطقية بين المقدمات والنتيجة، إلا أننا قد نجد حالة واحدة، على الأقل، من حالات التأويل هذه تكون فيها المقدمات كاذبة والنتيجة صادقة أو تكون فيها درجة احتمال صدق المقدمات عالية ولا تكون فيها درجة احتمال صدق النتيجة كذلك.

يمكننا الآن، في ضوء ما تقدم، أن نبين بسهولة لماذا الضرورة وراثية منطقيًّا. فإن الضرورة، كما رأينا في فصل سابق، هي تحديد لنوع من نوعي الصدق. فالصدق إما جائز (ممكن) أو هو ضروري. وإذا قلنا إن قضية ما هي قضية جائزة، فما نقوله هو أن صدقها ليس أمراً واجباً. فقد تكون صادقة وقد لا تكون. وهذا، بدوره، يعني أنها إذا كانت صادقة فقد كان ممكناً منطقياً ألا تكون صادقة، وإن كانت كاذبة، فقد كان ممكناً منطقياً ألا تكون كاذبة. أما القضية الضرورية فإن صدقها ضروري بمعنى أنها لا يمكن منطقيًّا إلا أن تكون صادقة. إنها، كما كان يحلو للفيلسوف الألماني ليبنتس (Leibniz) أن يقول، صادقة في كل العوالم الممكنة[٢].

من الواضح، إذن، أن كون الضرورة نوعاً من الصدق يحتم أن تكون وراثية منطقياً. فإذا كان الصدق وراثياً منطقياً، كما بينا، إذن فهو كذلك، بغض النظر عما إذا كان جائزاً (ممكناً) أم ضرورياً. بإمكاننا توضيح هذه المسألة أكثر بالعودة إلى بعض الاعتبارات التي تناولناها. فقد رأينا قبل قليل أن طبيعة العلاقة المنطقية بين المقدمات والنتيجة في الاستنباط هي على نحو بحيث لا يمكن في أية حالة نؤول فيها المقدمات على أنها صادقة إلا أن يكون تأويلنا للنتيجة تأويلاً يجعلها صادقة. بمعنى آخر، يستحيل منطقياً أن نجد حالة تكون فيها المقدمات صادقة، بناء على تأويلنا لها، وتكون فيها النتيجة كاذبة. من هنا يتضح أنه عندما تكون المقدمات ضرورية، فلا مهرب منطقياً من أن تكون النتيجة ضرورية أيضاً. فإن كون المقدمات ضرورية يعني أنه لا يمكن منطقياً إيجاد تأويل لها تكون بموجبه كاذبة، منفردة أو مجتمعة. فهي،



أن تؤول فيها نتيجته على أنها كاذبة، إذن يستحيل منطقياً أن تكون نتيجة البرهان الاستنباطي الصحيح احتمالية أو جائزة، إذا كانت مقدماته ضرورية. وهكذا يتضح أنه إذا أولنا القضايا التي تشكل موضوعات المعرفة الدينية على أنها ضرورية، فإنه يستحيل منطقيًا اشتقاق أية قضية منها من القضايا التي تشكل موضوعات المعرفة العملية.

الجدير بالملاحظة هنا أنه حتى لو تجنب الموقف الذي نعالجه الصعوبة التي نثيرها (أي أغلوطة اشتقاق الجائز من الضروري)، فإنه لا بد من أن يواجه صعوبة من نوع آخر. فهو لا يقول فقط إنه بإمكاننا أن نشتق معرفة عملية من المعرفة الدينية، بل إنه يذهب إلى أبعد من ذلك بكثير. إنه يعتبر المعرفة العملية غير ممكنة إلا انطلاقاً من المعرفة الدينية. إذن، فإن تجنب المشكلة التي أثرناها لن يعني، على الأكثر، سوى أنه لا موانع منطقية تحول دون اشتقاقنا استنباطياً قضايا من النوع الذي يشكل موضوعات المعرفة العملية من مقدمات دينية، ولكن هذا وحده لا يعني أن المعرفة العملية تجد أساسها الأخير في المعرفة الدينية، أي أنها غير ممكنة إلا انطلاقاً من المعرفة الدينية. فإن معرفتي، مثلاً، أن الله أنبأنا، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، أن الأشياء المادية مكونة من ذرات هي، لا شك، أساس منطقي كافٍ، على افتراض تجاوزنا مشكلة اشتقاق الجائز من الضروري، لاستنتاجنا أن الأشياء مكونة من ذرات. وهي كذلك بسبب الافتراض المضمر أن الله كلي المعرفة وكلي الخير. فإن الافتراض الأخير يضمن منطقياً أن ما ينبئنا به الله، بصورة مباشرة، على أنه حقيقة من نوع ما هو فعلاً كذلك. فالله، لأنه كلي الخير، لا يمكن أن يخدعنا بالنسبة لأي أمر من الأمور [٤]. ولأن الله كلي المعرفة، فلا يمكن أن يخطىء بالنسبة لأي أمر من الأمور. إذن، إذا كان الله قد أنبأنا فعلاً أن الأشياء مكونة من ذرات وكنا نعرف أنه أنبأنا بذلك، فإننا، لا شك، نعرف أن ما أنبأنا به صادق. غير أنه من الواضح هنا أن معرفتنا أن الأشياء مكونة من ذرات ممكنة بدون معرفة دينية. والدليل القاطع على ذلك أننا حصلنا على هذه المعرفة باستقلال عن أية معرفة دينية.

إن هذا المثل البسيط يوضح لنا أن اجتناب مشكلة اشتقاق الجائز من الضروري، وإن كانت تفسح الطريق أمامنا لاستنباط معرفة عملية من المعرفة الدينية، إلا أنها لا تضمن وحدها أن المعرفة السابقة تجد أساسها النهائي في المعرفة الأخيرة.

لنحاول الآن أن نوضح هذه المسألة أكثر بكل جوانبها. إننا نحتاج، أولاً، لأن نحدد البدائل التي يمكن بواسطتها تجنب المشكلة التي أثرناها حول استحالة اشتقاق الجائز من الضروري لنعمل من ثم على أن نبين أن لا بديل منها يقودنا إلى تدعيم

الأطروحة الأبستمولوجية التي يتمحور حولها هذا الفصل.

إن هناك ثلاثة بدائل لتجنب المشكلة المطروحة، إما نفي الادعاء القائل إن كل القضايا التي تشكل موضوعات المعرفة الدينية هي قضايا ضرورية أو نفي حسبان القضايا التي تشكل موضوعات المعرفة العملية جائزة منطقياً. إن البديل الثاني، كما سيتضّح معنا بعد حين، لا يمكن أن يعني أكثر من أن القضايا المعيارية ليست جائزة منطقياً. فلا يعقل أن يذهب أحد إلى حد الاعتقاد أن القضايا العملية، حتى التي تكون ذات مدلول نظري، هي أكثر من قضايا جائزة. وبهذا يصبح البديل الثاني بديلاً مؤداه أن المعرفة العملية، في شقها المعياري، معرفة ضرورية، وبالتالي فإنها قابلة للاشتقاق من المعرفة الدينية.

البديل الأول

لنبدأ بالبديل الأول. هنا قد يحاول بعضهم تجنب الصعوبة التي نثيرها بالنظر إلى الصفات الإلّهية وحدها على أنها ضرورية، بحكم كون الماهية الإلّهية لا تقبل التغير. وفي هذه الحالة، يبدو أننا نتجنب الوقوع في شرك عدم التماسك المنطقي إذا لم نحاول أن نشتق المعرفة العملية إلا من معرفتنا للأفعال والمقاصد الإلّهية وحدها، أو إذا لم نحاول أن نشتقها من معرفتنا للصفات الإلّهية وحدها[٥]. هنا، مثلاً، ما نحن مدعوون إلى فعله هو ضمان كون مجموعة المقدمات التي نلجأ إليها لاشتقاق المعرفة العملية المطلوبة تحتوي على قضايا عن أفعال ومقاصد إلّهية معينة. وإذا أضفنا الآن أن الأفعال والمقاصد الإلّهية ليست ضرورية، إذن فإن مجموعة المقدمات الدينية التي نلجأ إليها أو قد نلجأ إليها، في هذه الحالة، لاشتقاق المعرفة العملية المطلوبة لن تشكل، مجتمعة، شيئاً صادقاً بالضرورة المنطقية، ما دامت تحتوي على مقدمات عن أفعال ومقاصد إلّهية معينة[٦]. فقد نلجأ، مثلاً، إلى مقدمة مثل التي تقول إن الله يأمرنا بالقيام بأفعال من نوع معين أو ينهانا عن القيام بأفعال من نوع معين ونضيف إلى ذلك مقدمة عن ضرورة التزامنا بالأوامر والنواهي الإلّهية لنستنبط من ثم أنه ينبغي علينا أن نقوم (أو أن نستنكف عن القيام) بأفعال من النوع المعني. وفي هذه الحالة، إذا افترضنا أنه كان ممكناً منطقياً لله ألا يأمرنا بما أمرنا به أو ألا ينهانا عما نهانا عنه، فإنه لا يعود ثمة مجال هنا لارتكاب أغلوطة اشتقاق الجائز من الضروري.

إن ما يستوجبه الموقف الذي يشكل مدار نقاشنا الآن ما زال هو الموقف الأبستمولوجي السابق الذي يجعل معرفتنا العملية غير ممكنة بدون اشتقاقها استنباطياً من المعرفة الدينية. غير أن ما هو جديد في هذا الموقف هو أنه لا يشترط أن تكون المعرفة الدينية المطلوبة لوصولنا إلى معرفة عملية معرفة تتعلق بالماهية الإلّهية الثابتة



ولكن حتى لو سلّمنا جدلاً أنه يمكننا اشتقاق معرفة علمية من القضايا الدينية، فإن هذا لا يقربنا قيد أنملة من الأطروحة الأبستمولوجية التي تقضي بحسبان المعرفة الدينية الأساس الأخير للمعرفة العلمية. فإنه لأمر واضح أن المعرفة العلمية التي حصلنا عليها حتى الآن ـ وهي، لا شك، معرفة متقدمة جداً ـ إنما حصلنا عليها باستقلال تام عن المعرفة الدينية برمتها. وإن هذا لدليل قاطع على أن المعرفة العلمية، حتى وإن أمكننا اشتقاقها أو اشتقاق بعضها من المعرفة الدينية، لا تجد أساسها النهائي في هذه المعرفة الأخيرة. إن هذا لا يبدو للوهلة الأولى أنه ينطبق على الشق الثاني للمعرفة العملية، أي الشق المعياري، وذلك لسبب بسيط. فإننا لسنا في وضع يسمح لنا بأن نقول بخصوص ما نمتلكه من المعرفة المعيارية المزعومة ما وجدنا أن بإمكاننا أن نقوله بدون تردد بخصوص ما نمتلكه من المعرفة العلمية. فالمشكلة الأساسية هنا هي أن ادعاءنا امتلاك معرفة معيارية بصورة مستقلة، بعكس ادعائنا امتلاك معرفة علمية بصورة مستقلة، هو ما يشكل موضوع تساؤل، ليس فقط من قبل منظري الحركات المناهضة للعلمانية ومن لف لفهم، بل وحتى من قبل جزء كبير من الفلاسفة العلمانيين. فإن بين الأخيرين عدداً لا يستهان به ينفي إمكان وجود معرفة عقلية، على المستوى المعياري، بينما، بالمقابل، يكاد يستحيل أن نجد شخصاً واحداً عاقلاً ينفي وجود أو إمكان وجود معرفة عقلية مستقلة، على المستوى العلمي[٩]. وإنه لأمر واضح أنه إذا لم نكن في وضع يسمح لنا بأن نقول إن ما نعتقد أننا نمتلكه من معرفة معيارية إنما هو معرفة بالمعنى الحق، إذن فإننا لسنا في وضع يسمح لنا بأن نقول، على افتراض أننا حصلنا على ما نمتلكه من المعرفة المعيارية المزعومة بصورة مستقلة عن المعرفة الدينية، إننا حقاً حصلنا على معرفة معيارية بصورة مستقلة عن المعرفة الدينية.

إن اعتبارات كهذه لا بد من أن تقود إلى تعديل أطروحة مناهضي العلمانية لتصير: إن المعرفة العملية، في شقها المعياري وحده، تجد أساسها النهائي في المعرفة الدينية. إذن، فلنفهم من الآن فصاعداً بالمعرفة العملية فقط الشق المعياري لهذه المعرفة. والسؤال الذي يواجهه الآن منظرو الحركات الرافضة للعلمانية هو السؤال التالي: كيف يمكننا، حسبما يقتضيه البديل الأول لتجنب أغلوطة اشتقاق الجائز من الضروري، اشتقاق معرفة خلقية من المعرفة الدينية؟.

إن البديل الأول، كما بينا، يستوجب محاولتنا اشتقاق المعرفة العملية (في شقها المعياري طبعاً) من معرفتنا للأفعال والمقاصد الإلّهية، وليس من معرفتنا للماهية الإلّهية وحدها. من الواضح هنا أن ما يستوجبه هذا الموقف هو أنه لا يمكننا

أن نعرف ما الذي ينبغي أن نفعله بدون أن نعرف ما الذي يلزمنا الله بفعله. ولكن أن نعرف ما الذي يلزمنا الله بفعله هو أن نعرف ليس الماهية الإلٓهية، بل أن نعرف ما الذي أوحى به إلى أنبيائه. إذن، فإن الأطروحة الأساسية لهذا الموقف هي أن المعرفة العملية، في شقها المعياري، ما كانت لتصبح في حوزتنا لولا أن الله نقلها إلينا عن طريق الوحي أو أية طريقة أخرى مشابهة.

هنا لابد للسؤال التالي من أن يطرح نفسه: هل كان ممكناً منطقيًا لله ألا ينقل إلينا هذه المعرفة؟ قد يبدو للوهلة الأولى أن الجواب هو بالنفي على أساس أن الله ما كان لينقل إلينا هذه المعرفة لولا أن هناك اعتبارات عقلانية لصالح نقله هذه المعرفة إلينا تطغى على أية اعتبارات عقلانية قد توجد لصالح عدم قيامه بذلك. إلا أنه من الواضح، في ضوء تناولنا لمفهوم الألوهية في فصل سابق، أن الله، بحكم كونه كائناً حراً بصورة تامة، لا يمكن أن يخضع فيما يفعله إلا للاعتبارات العقلانية. وهذا بدوره يعني أنه عندما توجد اعتبارات عقلانية لصالح القيام بفعل ما تفوق أية اعتبارات من نوعها لصالح الامتناع عن القيام به، فلا يمكن منطقيًا لله ألا يقوم بهذا الفعل. وهو يعني أيضاً أنه إذا قام الله بفعل ما، إذن لا يمكن منطقيًا أن تكون الاعتبارات العقلانية لصالح عدم القيام به أقوى من الاعتبارات العقلانية لصالح القيام به. ما يتبع من هذا التحليل هو أنه إذا وجدت قضايا غير ضرورية عن أفعال أو مقاصد إلٓهية معينة، فلا بد أن تكون قضايا ترتبط بحالات لا تكون فيها الاعتبارات العقلانية لصالح القيام بفعل ما أقوى أو أضعف من الاعتبارات العقلانية لصالح الاستنكاف عن القيام به.

إذا أخذنا الآن حالة كحالة قيام الله بالأفعال المطلوبة لنقل شيء من المعرفة، في شقها المعياري، إلينا، سنجد أنه من الصعب أن نؤول حالة كهذه على أنها من النوع الذي لا يكون للاعتبارات العقلانية لصالح القيام بهذه الأفعال وزن أكبر من الاعتبارات العقلانية لصالح عدم القيام بها. وإذا صح أنها ليست من النوع الأخير، فإن قيام الله بنقل المعرفة المعنية إلينا عن طريق قيامه بهذه الأفعال يعني، بالضرورة، أن ما فعله الله لم يكن ممكناً منطقياً لله ألا يفعله، لأنه الشيء الذي اقتضت فعله الاعتبارات العقلانية. إذن، ما يبدو أنه يصح قوله هنا أن القضية «إن الله نقل إلينا معرفة صدق ق» (حيث «ق» يرمز إلى قضية معيارية مثل: إن فعل شيء من النوع كذا وكذا واجب أو مستحسن) هي قضية ضرورية منطقياً. ولكن من الواضح أن القضية الأخيرة هي دالة صدق (Truth-Function) لـ ق ولقضايا أخرى مثل «خاطبنا الله قائلاً إن ق»، و«إن قصد الله هو أن يجعلنا نعتقد بصدق ق»[١١]. ولذلك لا يمكن أن تكون القضية السابقة ضرورية منطقياً، إلا إذا كانت القضايا الأخيرة صادقة أيضاً

عن قذف المحصنات. ولكن كائنة ما كانت درجة شمولية هذه الأوامر والنواهي، فإن ما يترتب عليها من نتائج على مستوى ما ينبغي فعله في ظل شروط معينة أو في وضع من نوع معين لا يتوقف عليها وحدها. أن نقول، إذن، إن النصوص الدينية المعنية هي نصوص يمكن اشتقاق نتائج معيارية منها لا يعني أكثر من القول إنها يفهم منها، أو يمكن تأويلها، على أنها تتضمن قواعد أو مبادىء ذات مدلول معياري أو أحكاماً معيارية. غير أن القول الأخير، لا يعني ولا يمكن أن يعني، في ضوء تناولنا لطبيعة المعرفة الخلقية في فصل سابق، أن النصوص الدينية المعنية تتضمن معرفة خلقية.

حتى تتوضّح المسألة الأخيرة على نحو أفضل، لنعد إلى بعض ما قلناه سابقاً عن طبيعة المعرفة المعيارية، مركزين على السمات الأساسية لهذا النوع من المعرفة. إن أول ما ينبغي أن نلاحظه هنا أن ما يشكل الموضوع الأخير لهذا النوع من المعرفة هو قرار ما بخصوص ما ينبغي أن نقوم به في وضع معين تحيط به شروط من نوع معين. أن يكون واحدنا في الوضع الأبستامي المناسب، في هذه الحالة، هو أن يكون في وضع يسمح له بأن يصل إلى قرار صحيح بخصوص ما ينبغي عمله في ظل الشروط التي يجد نفسه فيها. ولكن حتى يكون واحدنا في الوضع الأبستامي المطلوب، فإنه لا يكفي أن تكون في حوزته قاعدة ما تبدو للوهلة الأولى أنها القاعدة التي تنطبق على الوضع الذي يجد نفسه فيه. فما تقرره القاعدة بمفردها، كما بينا سابقاً، هو ما صار يعرف في أدبيات الفلسفة الأخلاقية بأنه إلزام للوهلة الأولى (Prima Facia Obligation). أن نقول، مثلاً، إن السرقة أمر لا يجوز من الوجهة الخلقية هو أن نقول إن واحدنا ملزم للوهلة الأولى بعدم السرقة. والقول الأخير يعني أن هناك اعتباراً خلقياً يستوجب عدم قيام واحدنا بأفعال من نوع السرقة ولكن قد يوجد اعتبار خلقي، في ظل شروط معينة، مبطل للاعتبار الخلقي السابق. إذن، من الواضح أنه لا يمكن اعتبار ما تلزمنا به القاعدة المعنية هو ما نحن ملزمون به فعلياً في وضع ما، إلا إذا تبين أن الوضع هو من النوع الذي لا يولد أي اعتبار خلقي مبطل للاعتبار الخلقي الذي يستوجب عدم قيامنا بأفعال من نوع السرقة.

من الأمور المترتبة على التحليل السابق، كما أوضحنا سابقاً في تناولنا لطبيعة المعرفة الخلقية، أنه لا يمكن لأي إلزام خلقي أن يكون مطلقاً، إلا إذا وجد اعتبار خلقي لا يمكن، من حيث المبدأ، لأي اعتبار خلقي سواه أن يبطله. غير أن الشرط المطلوب هنا لحسبان إلزام ما مطلقاً، من الوجهة الخلقية، هو، كما بينا في كتاب آخر، غير قابل للتطبيق[١٢]. فكائنة ما كانت قوة الاعتبارات الخلقية التي تستوجب قيامنا بفعل من نوع معين، فإنه بإمكاننا أن نتصور وضعاً مولداً لاعتبار خلقي آخر

متفوق عليها. لا يمكننا أن نقول قبلياً إنه لا يمكن أن ينشأ وضع كهذا.

ما يوضحه تحليلنا السابق هو أن امتلاكنا لقاعدة خلقية ما يعني وحده امتلاكنا لمعرفة خلقية، لأن المعرفة الخلقية هي معرفة لما ينبغي أن نفعله في وضع معطى. إنها معرفة لما هو الفعل أو القرار الذي نحن فعلياً ملزمون به خلقياً في الوضع المعني. إن وجود قاعدة خلقية في حوزتنا يقودنا فقط إلى أن نعرف ما نحن ملزمون به للوهلة الأولى. ولكن، كما بينا بوضوح، فإن ما نحن ملزمون به للوهلة الأولى وما نحن ملزمون به فعلياً ليسا شيئاً واحداً. إن معرفتنا لما نحن ملزمون به للوهلة الأولى هي، لا شك، خطوة هامة في اتجاه وصولنا إلى معرفة خلقية. ولكن الوقوف عند معرفتنا لما نحن ملزمون به للوهلة الأولى لا يعني وصولنا إلى الوضع الأبستامي المطلوب. فحتى نصل إلى الوضع الأخير، علينا أن نعرف، في ضوء شروط ومعطيات الوضع الذي نجد أنفسنا فيه، ما إذا كان هناك اعتبار خلقي يفرضه هذا الوضع يبطل الاعتبار الخلقي الآخر الذي يستوجب ما نحن ملزمون به للوهلة الأولى في هذا الوضع. غير أن هذه المعرفة الإضافية، والتي يشكل امتلاكها عاملاً حاسماً في وصولنا إلى الوضع الأبستامي المطلوب، هي تماماً ما لا نجده أو يمكن أن نجده في الكتب المقدسة، أي في معطيات الوحي. فحتى يزودنا الوحي بالمعرفة الإضافية التي نشترط امتلاكها لوصولنا إلى الوضع الأبستامي المطلوب (أي لمعرفة ما نحن ملزمون به فعلياً) فإن من الضروري أن يهبط علينا الوحي في كل حالة يكون واحدنا مدعواً فيها لاتخاذ قرار أخلاقي. إن هذا وحده يضمن أن يجعلنا الوحي على بينة من طبيعة الوضع الذي نجد أنفسنا فيه ومما إذا كان من النوع الذي يولد أية اعتبارات مبطلة لما نحن ملزمون به للوهلة الأولى في هذا الوضع[١٣]. فلا يعقل أن يحتوي كتاب مقدّس على جواب عن كل سؤال يمكن أن يطرح حول ما الذي نحن ملزمون بالقيام به فعلياً. إن هذا ليس مستحيلاً عملياً أو واقعياً فحسب، بل ومنطقيًّا أيضاً. فلا حصر لتنوع الأوضاع والشروط التي يمكن أن نجد أنفسنا فيها وتستدعي منا اتخاذ قرار أخلاقي محدد. ولهذا السبب فإن أقصى ما يمكننا الحصول عليه من الكتب المقدسة هي قواعد ومعايير خلقية معينة. يتبع من هذا أن المعرفة الخلقية ليست مما يمكن اعتباره متضمناً في هذه الكتب المقدسة. وإذا افترضنا أن المعرفة الدينية هي ما تتضمنه هذه الكتب المقدسة، إذن فإن المعرفة الخلقية، كالمعرفة العلمية، ليست متضمنة في المعرفة الدينية.

قد يتفق معنا منظرو ودعاة الموقف اللاعلماني حول كون الوحي، ما دام لا ينزل على البشر باستمرار، وكلما دعت الحاجة، لا يمكن أن يشكل بديلاً يغني عن

التفكير الأخلاقي. ومع ذلك، فإنهم قد يستمرون في إصرارهم على أن المعرفة الأخلاقية تجد أساسها الأخير في المعرفة الدينية (في معطيات الوحي). فالمعرفة الأخلاقية، إذا صح تحليلنا، تعني معرفة ما هو القرار الخلقي الصحيح في وضع معطى. ولكن حتى نصل إلى أن نعرف ذلك، كما بينا، فإنه لا يكفي أن نعرف ما الذي نحن ملزمون به للوهلة الأولى في الوضع المعطى، بل ما إذا كان الوضع من النوع الذي يولد أية اعتبارات مبطلة لما نحن ملزمون به للوهلة الأولى. غير أن المعرفة الأخيرة ـ وهذا ما أوضحناه في الفصل السابق ـ لا تستلزم فقط معرفة السمات الأساسية للوضع الذي نجد أنفسنا فيه، بل إنها تستلزم أيضاً امتلاك مبدأ خلقي ما نستطيع بواسطته أن نبين، في حال وجود اعتبارات خلقية متنافسة، أيها يطغى على أيها. وإن مبدأ كهذا، إن وجد، هو ما يشكل الأساس الأخير للمعرفة الأخلاقية. إنه، بمعنى آخر، المبدأ الذي يقرر، في حال وجود تعارض عند التطبيق بين القواعد المقررة لواجبات الوهلة الأولى، أية قاعدة منها هي القاعدة التي ينبغي أن نعمل بموجبها في الوضع المعطى. إذا أضفنا الآن ـ وهنا نأتي إلى ما قد يشكل بيت القصيد في موقف اللاعلماني ـ أن مبدأ كالذي نشير إليه غير متاحة لنا معرفته إلا عن طريق الوحي، إذن فإن معرفتنا لما أوحاه الله لنا تكون، لا شك، الأساس الأخير لمعرفتنا الأخلاقية.

إننا نجد بين المفكرين الإسلاميين، مثلاً، من يكرر ما قاله فقهاء سابقون من أن الإسلام يزودنا بمبدأ عام مطلق مثل مبدأ «لا ضرر ولا ضرار» أو مثل المبدأ الذي يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر بوصفه المعيار الأخير للتشريع وكذلك للتفكير الأخلاقي السليم[١٤]. ولكن مبادىء من نوع المبدأين الأخيرين لا مضمون محدداً لها، وهي، لذلك، غير ذات قيمة إرشادية عملية. فالمبدأ الأول («لا ضرر ولا ضرار») لا يحدد ما هو المقصود بالضرر ومن لا ينبغي أن نسبب ضرراً لهم، وفي ظل أية شروط. وفي حال تصادم المصالح، فإن مبدأ كالأخير عديم الفائدة بصورة تامة. فهو لا يقول لنا شيئاً لا عن كيف نوفق بين المصالح، في حال تصادمها، ولا عن كيف نقرر ما هو الوزن الذي نعطيه لكل مصلحة من هذه المصالح المتصادمة. وحتى لو أولناه على نحو يجعله متكافئاً مع مبدأ المنفعة[١٥] الذي يعود إلى فلاسفة كجرمي بنثام وجون ستورات مل، فإن هذا، وإن كان يحل مشكلة إعطاء مضمون محدد لهذا المبدأ، لا يقربنا مطلقاً مما يرمي إليه منظرو الصحوة الإسلامية، أي إلى الحيازة على مبدأ مطلق للمعرفة الأخلاقية. فإن تحقيق المنفعة العامة لا يمكن أن يكون أكثر من إلزام من إلزامات الوهلة الأولى، لأن بإمكاننا أن نتصور حالة يتعارض فيها تحقيق المنفعة العامة مع تحقيق العدالة، مثلاً. هنا ليس واضحاً لماذا ينبغي أن نحسب

اعتبارات المنفعة مبطلة لاعتبارات العدالة. وإن مشكلة كالتي نثيرها لا يمكن تجنبها، كما بينا في كتاب آخر، حتى لو تبنينا منظور نظرية المنفعة القاعدية (Rule Utilitarianism) بدل منظور نظرية بنثام أو مل المختصة بالأفعال (Act Utilitarianism)[١٦]. إن تبني منظور نظرية المنفعة القاعدية ينقل المشكلة إلى مستوى آخر، ليس إلا. فقد نجد، مثلاً، أن تبنينا لقاعدة معينة وتطبيقنا لها، في ظل شروط من نوع معين، يحقق منفعة أكثر من تبنينا للقاعدة المنافسة وتطبيقنا لها في ظل الشروط التي من النوع نفسه، مع فارق آخر، ألا وهو أن تطبيق القاعدة السابقة يتعارض مع مبدأ العدالة، بينما الشيء نفسه لا ينطبق على تطبيق القاعدة الأخيرة. هنا، إذن، نجد أنفسنا مواجهين مرة أخرى بمشكلة كيفية تسويغ إعطاء اعتبارات المنفعة وزناً أكبر من اعتبارات العدالة.

وقد يعتقد واحدنا أن بإمكاننا تجنب مشكلات من نوع المشكلة التي أثرناها عن طريق اختيارنا مبدأ أو معياراً نهائياً للأخلاق أكثر شمولية من مبدأ المنفعة. قد يقترح بعضنا، مثلاً، أن المعيار النهائي الذي يقدمه لنا الإسلام هو مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. إن مبدأ كالأخير هو، لا شك، أشمل بكثير من مبدأ المنفعة أو أي مبدأ آخر من نوع مبدأ المنفعة. ولكن المشكلات التي نواجهها، في هذه الحالة، أسوأ بكثير مما واجهناه في الحالة السابقة. فإن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فارغ من المعنى تماماً، فما يقوله هذا المبدأ هو مجرد تحصيل حاصل. بمعنى آخر، إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ما هو إلا أمر بعمل ما ينبغي عمله ونهي عن عمل ما ينبغي ألا نعمله، دون أيما تحديد مطلقاً لما هي أنواع الأفعال التي ينبغي القيام بها والاستنكاف عن القيام بها. ولا شك أنه ليس بيننا من يحتاج إلى الوحي أو أي شيء آخر من هذا القبيل ليعرف أن عليه أن يفعل ما عليه أن يفعله وأن يستنكف عن فعل ما عليه أن يستنكف عن فعله. إن الأمر الهام هو أن نعرف كيف نحدد أو نفهم العمل بالمعروف والنهي عن المنكر وما الذي يشكل، في ظل شروط معينة، أمراً بالمعروف أو نهياً عن المنكر. وهذا، كما بينا، ما لا يمكن للوحي أن يزودنا به، إلا إذا كان الوحي ينزل على كل منا كل مرة يكون واحدنا مدعواً فيها لاتخاذ قرار أخلاقي[١٧].

ولكن لنفترض أننا أخطأنا في تحليلنا السابق وأن هناك، فعلاً، معياراً مطلقاً للمعرفة الخلقية يزودنا به الإسلام. إن السؤال الذي نواجهه الآن هو السؤال التالي: هل تجد معرفتنا لهذا المعيار أساسها الأخير في المعرفة الدينية (أي في معطيات الوحي)؟ إن جوابنا هو حتماً بالنفي. ولكن لن تتضح كل أضلاع هذا الجواب إلا في

الفصل المقبل حيث سنبين بالتفصيل أنه لا مفر من حسبان المعرفة الخلقية سابقة منطقيًا على المعرفة الدينية[١٨].

لنحاول الآن أن نمهد للفصل المقبل على النحو الآتي: إن نوع المقدمات التي يفترض أن نلجأ إليها للوصول إلى معرفة المبدأ الخلقي المطلق، بناء على البديل الذي نعالجه الآن، هي مقدمات تتعلق بما أوحاه الله إلينا. باختصار، إن معرفتنا أن المبدأ المطلق للأخلاق هو مبدأ لا ضرر ولا ضرار أو مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو أي مبدأ آخر قد يحلو لمنظري الصحوة الإسلامية أن يختاروه على أنه المبدأ النهائي للأخلاق، إن معرفتنا هذه مشتقة مما نقله إلينا الله عن طريق الوحي. ولكن إذا عدنا الآن إلى الوراء قليلاً وإلى بعض الاعتبارات التي سبق وتناولناها، لوجدنا أنه لا يمكن للأطروحة الأبستمولوجية التي تشكل مدار نقاشنا هنا أن تجنبنا الدور. فإن المقدمات التي يفترض أن نلجأ إليها، كما رأينا، لاشتقاق المعرفة المعيارية المعنية هي من النوع الذي يجعل منها أو من بعضها، على الأقل، دالة صدق للنتيجة المعيارية التي يفترض أن تجد أساسها الأخير فيها. وهذا بدوره يعني أن معرفة صدق هذه المقدمات تفترض مقدماً صدق النتيجة. فكما رأينا سابقاً، فإنه يفترض فينا هنا أن نلجأ إلى مقدمة مثل «إن الله نقل إلينا معرفة صدق م» (حيث «م» يرمز إلى المبدأ المعياري الذي يفترض اشتقاقه من معطيات الوحي). ومقدمة كهذه، كما بينا، هي دالة صدق لعدة قضايا من بينها القضية «م»، مما يجعل صدق «م» شرطاً ضرورياً لصدق القضية السابقة. إذن، فإن لـ«م» أسبقية أبستمولوجية على المقدمة الدينية المعنية. وهذا يعني أنه يستحيل منطقياً أن نعرف أن الله قام بالفعل المعني لينقل معرفة صدق «م» إلينا، إلا إذا كنا نعرف مسبقاً أن «م» صادقة. وإذا نظرنا إلى «م» هنا على أنها قضية تعبّر عن المبدأ المعياري النهائي، إذن فإنه لا يصح أن نقول إن المعرفة المعيارية تجد أساسها الأخير في المعرفة الدينية.

قد يعترض بعضهم على تحليلنا السابق على أساس أنه إذا كنا نعرف من مصدر موثوق أن الله بالذات هو الذي أوصل إلينا المعرفة المعيارية المعنية، فإن هذا يشكل شرطاً كافياً من الوجهة المنطقية لمعرفة صدق «م». بمعنى آخر، إذا كنا لا نلجأ هنا، في محاولتنا التحقق من مصدر المعرفة المعيارية المعنية، سوى إلى شهادة نبي من الأنبياء، مثلاً، فإن ما نلجأ إليه، لأنه دليل لا يرقى إليه الشك، يشكل أساساً كافياً لمعرفتنا أن الله بالذات هو المصدر الأخير للمعرفة المعيارية المعنية. وإذا أضفنا الآن أن معرفتنا لصدق هذا الدليل مستقلة منطقياً عن معرفتنا لصحة المبدأ المعياري الذي تعبّر عنه القضية «م»، إذن نكون قد تجنبنا الدور الذي زعمنا أنه لا مفر منه لمن

يحاول اشتقاق الأساس الأخير للمعرفة المعيارية من معطيات الوحي.

ولكن هل الدليل الذي نلجأ إليه مستقل فعلاً عن افتراضنا صحة «م»، أي عن صحة المبدأ الأخلاقي الذي يفترض اشتقاقه من معطيات الوحي؟ الجواب، في نظري، هو بالنفي. حتى نفهم لماذا نجيب بالنفي، لنطرح أولاً السؤال: كيف نعرف أن الدليل لا يرقى إليه الشك؟ إن الدليل الذي يفترض اللجوء إليه، بناء على الاقتراح الحالي، هو أن الشخص الذي يزودنا بالمعرفة المطلوبة معصوم من الخطأ. إذن، أن نعرف أن الدليل لا يرقى إليه الشك هو أن نعرف أن مصدر معلوماتنا معصوم من الخطأ. والمشكلة التي نواجهها الآن ليست ما إذا كانت المعصومية صفة ممكنة، على فداحة المشكلة الأخيرة، بل إنها مشكلة تتعلق بكيف يمكننا أن نعرف على من تنطبق هذه الصفة بدون افتراضنا معرفة خلقية. أن نجيب أن مصدر معلوماتنا معصوم من الخطأ لأنه نبي ينقل المشكلة إلى مستوى آخر. فكيف يمكننا أن نعرف على من نطلق صفة النبوة بدون افتراضنا معرفة خلقية؟ أليس التحلي بصفات خلقية من نوع معين معياراً من معايير النبوة؟ فهل يمكن أن يكون الذين اصطفاهم الله ليبلغوا رسالته إلى البشر من غير الذين استقاموا في خلقهم إلى أقصى حد وجسدوا في حياتهم أفضل المثل الخلقية؟ طبعاً لا. إذن، من الواضح أن المعرفة الخلقية هي في أساس معرفتنا لمن تنطبق عليهم صفة النبوة. وإذا صح هذا، إذن إذا كانت معرفتنا أن شخصاً ما معصوم من الخطأ تقوم على معرفتنا أنه نبي، فما يتبع من هذا هو أن معرفتنا أنه معصوم من الخطأ تفترض مسبقاً امتلاكنا لمعرفة خلقية. ولكن بما أن المعرفة الخلقية، بناءً على الاقتراح الحالي، غير ممكنة بدون معرفتنا «م» (حيث «م» يرمز إلى المعيار النهائي للأخلاق)، إذن فإن لجوءنا إلى شهادة نبي من الأنبياء باعتبارها المصدر لمعرفتنا صحة «م» لا يجنبنا الدور.

ما زلنا مواجهين، إذن، بالسؤال: كيف يمكننا أن نعرف على من تنطبق صفة المعصومية بدون افتراض معرفة خلقية؟ من الواضح هنا أن الصفة الأخيرة ليست صفة بسيطة وليست، بالتالي، مما يمكن إدراكه بصورة مباشرة. كذلك لا يبدو أنها صفة من النوع الذي يمكن أن يكون معطى لنا بصورة سابقة على الملاحظة. بمعنى آخر، إنها ليست مما يمكن اشتقاقه منطقيًّا من صفة أو صفات أخرى نعرف قبلياً أن شخصاً ما يمتلكها. لم يبق، إذن، سوى أن نحسب معرفتنا لما إذا كانت صفة المعصومية من الخطأ تنطبق أو لا تنطبق على شخص ما معرفة بعدية، أي قائمة على الملاحظة والاستقراء.

إن كون معرفة من النوع الأخير تقوم على أدلة استقرائية، في أفضل حال، أمر

واضح من كون كلامنا على المعصومية في هذه الحالة يعني أن الشخص الذي نسند إليه هذه الصفة لا يمكن أن يرتكب أي خطأ في أية حالة من الحالات. وما هو متضمن في القول الأخير لا يمكن استنباطه مما عرفناه حتى الآن عن الشخص المعني. فإذا كان ما ينطبق على هذا الشخص حتى هذه اللحظة هو أنه لم يرتكب أي خطأ في أية حالة من الحالات، فإن معرفة كهذه تخولنا أن نستقرىء، لا أن نستنبط، النتيجة أنه معصوم من الخطأ. فالنتيجة تتجاوز ما نلجأ إليه من أدلة لدعمها. وهذا يتعلق ليس بأننا لم نحصل على ما يكفي من أدلة بل بكون الأدلة، بحكم طبيعتها، لا يمكن أن تكون أكثر من أدلة استقرائية. فحتى لو تبين لنا أن الشخص المعني في كل حياته لم يرتكب أي خطأ في أية حالة من الحالات، فإن استنتاجنا أنه معصوم من الخطأ لا يتخطّى كونه استقراء، لا استنباطاً. فإن بإمكاننا هنا أن نقول، دون أن نقع في تناقض، إنه على الرغم من أنه لم يرتكب أي خطأ في حياته، فإن هناك احتمالاً، ولو ضئيلاً، أنه لو عاش فترة أطول لكان ارتكب بعض الأخطاء، أو أنه لو قام في حياته بأفعال أكثر لكان ارتكب بعض الأخطاء.

قد يعترض بعضهم على تحليلنا السابق على أساس أن معصومية النبي تنبع من ماهيته. أن نقول إنه معصوم من الخطأ هو، إذن، أن نقول إنه كذلك بالضرورة. إن العلاقة بين كونه نبياً وكونه معصوماً من الخطأ هي علاقة مفهومية. إذن، إن معرفتنا أنه معصوم من الخطأ هي معرفة مستنبطة من معرفتنا أن صفة النبوة تنطبق عليه. إننا لا نحتاج هنا، بناءً على الاقتراح الحالي، لأية أدلة استقرائية لتسويغ اعتقادنا أنه معصوم من الخطأ، وذلك لسببين: السبب الأول هو ما ذكرناه بخصوص كون صفة النبوة تتضمن المعصومية بالضرورة المنطقية. والسبب الثاني هو أن اعتقادنا أن صفة النبوة تنطبق عليه هو اعتقاد نسلم به على أساس الثقة أو الإيمان، ولا يحتاج، إذن، لأية أدلة مستقلة، استقرائية أو استنباطية. وإذا لم يقم اعتقادنا الأخير على أية أدلة استقرائية (أو غير استقرائية)، إذن لأن النبوة تتضمن منطقياً المعصومية، فما يتبع من هذا هو أن معرفتنا أن النبي معصوم من الخطأ هي معرفة لا تقوم على الاستقراء. ليس هذا فحسب، بل الأكثر من هذا أن الاعتراض الحالي، إذا سلمنا بالمقدمات التي يقوم عليها، يبدو أنه يجنبنا أيضاً الدور. فإذا لم تكن هناك حاجة لأية أدلة مستقلة عن الإيمان لتسليمنا بنبوة شخص، وإذا كانت عصمته من الخطأ متضمنة منطقيًّا في نبوته، إذن فإن ما يبلغنا إيّاه على أنه تعليم إلَهي هو كذلك بالضرورة. فإذا بلغنا، مثلاً، أن الله يريد منا أن نلجأ إلى «م» كمعيار نهائي للأخلاق، إذن فإن هذا وحده يضعنا في الوضع الأبستامي المناسب الذي يخولنا أن نعرف أن «م» هو المعيار النهائي للأخلاق. إنه لا حاجة لنا هنا لأية أدلة مستقلة عن تبليغه إيّانا الرسالة الإلَهية

لنحسب أنفسنا في الوضع الأبستامي المناسب إزاء الحقائق التي يتضمنها هذا التبليغ. فإن الدور، كما يبدو للوهلة الأولى، مستبعد.

إن الاعتراض الأخير يواجه مشكلتين. المشكلة الأولى والواضحة أن النبي بشر وأن من ماهية البشر أن يكونوا معرضين للخطأ. إن اتصاف شخص بالنبوة لا ينفي كونه بشراً ولا ينفي، بالتالي، إمكان تعرضه للخطأ. وإذا كان البشر، لأنهم بشر، معرضون للخطأ، إذن لا يمكن حتى لكائن كلي القدرة أن يخلق كائناً بشرياً معصوماً من الخطأ بالضرورة. إن كائناً كلي القدرة قادر طبعاً على خلق كائن بشري لا يرتكب أية أخطاء في الواقع، مهما قام من أفعال. ولكن معصومية هذا الكائن في هذه الحالة هي صفة اتفق أنها له، وليست صفة يمتلكها بالضرورة، أي بحكم ماهيته. من هنا فإن اتصاف شخص بالنبوة، لأنه لا يمكن أن يلغي كون هذا الشخص بشراً، لا يمكن أن يعني أن هذا الشخص معصوم من الخطأ بحكم الضرورة وليس بحكم الواقع.

ولكن ما هي أهمية المسألة التي نثيرها؟ إن أهميتها تكمن في أن كون القضية «إن ش لا يرتكب أي خطأ»، على افتراض أنها صادقة، لا يمكن أن تكون صادقة بالضرورة هو دليل كافٍ على أن اعتقادنا بصدقها قابل للدحض من حيث المبدأ. إنها قضية جائزة منطقياً. ولذلك فكائنة ما كانت الأسباب التي تدعونا للاعتقاد بصدقها ومهما كانت قوة دعمها لهذا الاعتقاد، فإن هناك احتمالاً، ولو ضئيلاً، في أن نكتشف وقائع معينة تدحض هذا الاعتقاد. إن هذا هو ما تفرضه طبيعة هذه القضية باعتبارها قضية جائزة، لا ضرورية. فكما بينا في الفصل سابق، إن القضية الجائزة منطقياً هي قضية يمكن أن تكون صادقة أو ألا تكون صادقة. وهذا يعني أنها وإن كانت صادقة، فقد كان ممكناً ألا تكون صادقة، وإن كانت كاذبة، فقد كان ممكناً أن تكون صادقة. إن صدقها أو عدم صدقها يتوقف على حالة عالم الوقائع. ولكن طبيعة عالم الوقائع، كما أوضحنا في فصل سابق، تفرض ألا تكون حالة عالم الوقائع هي ما هي بالضرورة. بمعنى آخر، إن الحالة التي نجد عالم الوقائع عليها، كائنة ما كانت، هي حالة كان ممكناً ألا يكون عليها. ولذلك فإن صدق هذه القضية ليس مضموناً بصورة مطلقة. والشيء نفسه، لا شك، ينبغي أن ينطبق على الاعتقاد بصدقها. وهذا، بدوره، يعني أنه كائنة ما كانت الاعتبارات التي تقودنا إلى الاعتقاد بصدقها، فإن هناك احتمالاً، ولو ضئيلاً، في ألا يكون اعتقادنا صادقاً. إن طبيعة هذه القضية هي على نحو بحيث يمكننا، مهما كان وضعنا الدليلي إزاء هذه القضية، أن نفترض أن هذا الوضع الدليلي قد يتعدل في أية لحظة على نحو يجعله متنافياً مع الاعتقاد بصدقها.

إذا كان تحليلنا لقضية مثل «أن ش لا يرتكب أي خطأ» تحليلاً صائباً، إذن إما

قضية كهذه غير متضمنة منطقياً في إسنادنا صفة النبوة لـ ش أو أن ما ينطبق على الطبيعة المنطقية لهذه القضية ينطبق أيضاً على الطبيعة المنطقية التي نسند بواسطتها النبوة إلى ش. وفي كلا الحالتين لا مهرب من فشل الاعتراض الذي يشكل مدار نقاشنا هنا. فإن هذا الاعتراض، كما رأينا، يقوم على الافتراض القائل إن المعصومية متضمنة في النبوة والنبوة صفة نسندها إلى من يمتلكها بدون أية حاجة لأي سند عقلي (أي بدون حاجة لأي سند من أدلة مستقلة). إننا نسندها إلى من نسندها على أساس الإيمان وحده. ولكن إذا صحّ ما نقوله عن الطبيعة المنطقية للقضية التي نسند بواسطتها صفة المعصومية إلى شخص ما، إذن لأن القضية الجائزة منطقياً لا يمكن استنباطها إلا من قضايا من نوعها، لا يعود أمامنا مهرب من أن نحسب القضية التي نسند بواسطتها صفة النبوة إلى هذا الشخص قضية جائزة منطقياً[١٩]. غير أن حسبانها كذلك لا يتماسك منطقيًا مع حسبانها، بحكم طبيعتها، موضوعاً للإيمان وحده ولا يحتاج، بالتالي، اعتقادنا بصدقها لأي سند عقلي (أي أدلة مستقلة عن الإيمان). وما أن يتضح هذا الأمر حتى يتضح معه أن استنباطنا المعصومية من صفة النبوة لا يجنبنا الحاجة إلى اللجوء إلى أدلة مستقلة ولا يجنبنا، بالتالي، الدور. فإن الأدلة المستقلة التي نحتاج إليها، في هذه الحالة، هي أدلة على صحة إسنادنا صفة النبوة، وبالتالي المعصومية. وإذا لم نحسب صفة المعصومية متضمنة منطقياً في صفة النبوة حرصاً منا على الحفاظ على الطبيعة المنطقية لإسنادنا صفة النبوة باعتباره لا يحتاج إلى أي سند له سوى في الإيمان، إذن فإن إسنادنا صفة المعصومية، في هذه الحالة، مستقل منطقياً عن إسنادنا صفة النبوة. ولكن هذا يعيدنا إلى مشكلتنا الأصلية. من هنا يتضح أننا في كلا الحالتين لا نتجنب الدور، ما دامت الحاجة إلى اللجوء إلى أدلة مستقلة قائمة.

المشكلة الثانية التي يواجهها الاعتراض الذي يشكل مدار نقاشنا هنا هي أن مفهوم المعصومية هو مفهوم معياري، جزئياً، وكذلك أيضاً هو مفهوم النبوة[٢٠]. وهذا يصدق على كلا المفهومين، بغض النظر عن العلاقة المنطقية التي قد تكون قائمة بينهما. بمعنى آخر، إن المشكلة الثانية مستقلة عن المشكلة الأولى التي أثرناها في وجه الاعتراض المعني من نقاشنا. فحتى لو افترضنا أنه لا حاجة لنا لأية أدلة مستقلة عن الإيمان لمعرفة صحة إسنادنا صفة النبوة، وبالتالي صفة المعصومية إلى شخص ما، فإنه لا يمكننا أن نتجنب الدور فيما لو جعلنا المعرفة الخلقية غير ممكنة بدون تزويد الشخص الأخير لنا بمعلومات عما يريد الله منا اتخاذه معياراً نهائياً للأخلاق.

حتى نوضح المسألة الأخيرة، علينا أن نوضح أولاً أن المعصومية المزعومة لمن

يفترض أن نلجأ إليه لتزويدنا بمعطيات الوحي وما تتضمنه بخصوص ما يشكل المعيار النهائي للأخلاق ليست مقتصرة على المعتقدات بل تتجاوز ذلك إلى الأفعال. بمعنى آخر، لا يكفي أن نقول إن الشخص الذي نسند إليه المعصومية معصوم من الخطأ فقط بمعنى أن لا اعتقاد من اعتقاداته اعتقاد خاطىء. إن علينا أن نضيف أيضاً أن لا فعل من أفعاله خاطىء من الوجهة الخلقية. إنه، مثلاً، لا يمكن أن يخدع أحداً أو يسيء لأحد بأي معنى من المعاني. إن هذه الإضافة لا بد منها وذلك لسبب واضح. فقد يكون كل اعتقاد من اعتقادات شخص خالياً من أي خطأ دون أن تكون أفعاله، بعضها أو كلها، نابعة مما تستوجبه الاعتبارات الخلقية الصحيحة. وإن شخصاً كهذا، وإن كان يعرف حقيقة هذا الأمر أو ذاك، قد لا يوجد ما يمنعه من تضليلنا وإيهامنا أن ما هو حقيقة ليس حقيقة، أو العكس. من الواضح، إذن، أن لجوءنا إلى شخص كهذا كمصدر للمعرفة ـ أي معرفة ـ ليس مسوغاً، فقط على أساس أننا نعرف أن لا اعتقاد من اعتقادات هذا الشخص خاطىء. أن نعرف أن لا اعتقاد من اعتقادات هذا الشخص هو اعتقاد خاطىء هو أن نعرف، لا شك، أنه فيما لو نقل إلينا المعلومات التي في حوزته دون أيما تحريف، فإن هذا سيكون أساساً كافياً لنا لقبول ما ينقله إلينا على أنه خال من الخطأ.

من الواضح، في ضوء ما تقدم، أن السؤال الذي يواجهنا الآن هو السؤال المتعلق بكيف يمكننا أن نضمن أن الشخص المعني سينقل إلينا المعلومات التي في حوزته دون أن يحرف فيها شيئاً. إن هناك جواباً واحداً لا غير عن هذا السؤال وهو أن الضمان الوحيد أننا نتلقى المعلومات من هذا الشخص بدون تحريف هو أنه ذو خلق رفيع وأنه لا يمكن أن يختار القيام بأي فعل منافٍ لما يستوجبه المنظور الخلقي، أي منافٍ للاعتبارات الخلقية الصحيحة. ولكن أنّى لنا أن نعرف أن هذا الشخص يتمتع بالصفات الخلقية المعنية، إلا إذا كنا نمتلك نحن القدرة على التمييز بين الصحيح والفاسد من منظور خلقي؟ ولكن امتلاك هذه القدرة منوط بمعرفتنا ما هو المعيار النهائي للأخلاق. إن هذا هو ما يفترضه، على الأقل، الموقف الذي يشكل مدار نقاشنا هنا[٢١]. إذن، حتى نعرف أن «م» هو المعيار النهائي للأخلاق، فإنه يفترض فينا أن نلجأ إلى معطيات الوحي كما ينقلها إلينا شخص يفترض أنه نبي ومعصوم من الخطأ ولكن حتى نعرف أنه معصوم من الخطأ بالمعنى الذي يضمن أن المعلومات التي ينقلها إلينا صحيحة مئة بالمئة، فإن علينا أن نعرف أنه ذو خلق قويم ولا يمكن أن يفعل غير ما تستوجبه الاعتبارت الخلقية الصحيحة. ولكن المعرفة الأخيرة غير ممكنة بدون معرفتنا لأن «م» هو المعيار النهائي للأخلاق. والدور هنا واضح.

البديل الثاني

رأينا سابقاً أن هناك بديلاً قد يلجأ إليه مؤيدو الموقف اللاعلماني لحل مشكلة اشتقاق المعرفة العملية، في شقها المعياري، من المعرفة الدينية، هذا البديل، كما بينا، هو رفض أطروحتنا حول طبيعة القضايا الخلقية التي تقضي باعتبارها قضايا جائزة[٢٢]. إن هذا البديل يتوقف على سابقه بالنسبة لأمر واحد فقط، ألا وهو أنه يسمح لنا بأن نشتق قضايا خلقية ما، ليس فقط من معرفتنا لأفعال ومقاصد إلّهية معينة، بل ومن معرفتنا للماهية الإلّهية (أو الصفات الإلّهية) وحدها. فإن تبني بديل كهذا يجعلنا في مأمن من المشكلات المترتبة على محاولة اشتقاق الجائز من الضروري، وبالتالي فإنه يزيل أي حائل منطقي يحول بيننا وبين اللجوء إلى مقدمات ضرورية فقط لغرض اشتقاق نتائج معيارية. ولكن البديل الثاني ليس أفضل من سابقه بالنسبة لتزويدنا بحل للمشكة الأساسية التي أثرناها، ألا وهي المشكلة المتعلقة بكيف يمكن أن نشتق معرفة معيارية (معرفة خلقية) من معرفة دينية دون أن نقع في دور (أي دون أن نفترض معرفة معيارية سابقة).

لكي نفهم لماذا هذه المشكلة تظل قائمة، حتى لو أخذنا بالبديل الثاني، لنتناول كل الاحتمالات لاشتقاق معرفة معيارية من معرفة دينية. توجد هنا ثلاثة احتمالات: إما أن نشتق المعرفة المعيارية المعنية من معرفتنا لأفعال إلّهية معينة أو من معرفتنا لهذه الأفعال وكون الله ذا صفات معينة أو من معرفتنا للصفات الإلّهية وحدها. بالنسبة للاحتمال الأول، فإن المعرفة الدينية المطلوبة بصفتها أساساً للمعرفة المعيارية هي معرفتنا أن الله نقل إلينا المعرفة الأخيرة بواسطة الوحي وما أشبه ذلك. ولكن من الواضح، بناءً على تحليلنا السابق، أن قولنا إن الله نقل إلينا معرفة صدق قضية معينة ـ ق ـ أو أوحى إلينا بصدق ق هو دالة صدق لـ ق، ولا يمكن بالتالي، أن نعرف أن هذا القول صادق إلا إذا كنا نعرف مقدماً أن ق قضية صادقة. إن اعتبارنا لـ ق، من حيث هي قضية معيارية، صادقة بالضرورة، حسبما يستلزمه البديل الثاني، لا يغير شيئاً في كون القول السابق دالة صدق لـ ق. إنه طبعاً ليس دالة صدق لـ ق وحدها، بل ولقضايا أخرى أيضاً. غير أن ما هو مهم هنا، من الوجهة الأبستمولوجية، هو أن قيمة ـ صدق هذا القول لا يمكن تقريرها بدون أن نعرف أولاً قيمة ـ صدق ق ـ وقيمة صدق أية قضية أخرى من القضايا التي قد يكون هذا القول دالة صدق لها.

قد يلجأ دعاة ومنظرو الموقف المناهض للعلمانية هنا إلى الحل الآتي للمشكلة التي نثيرها: قد يقولون إن ما ينبغي أن نلجأ إليه لاشتقاقنا معرفة معيارية ـ أي معرفة صدق القضية ق في مثالنا ـ ليس المقدمة القائلة إن الله أوحى إلينا بصدق ق، بل عدة

مقدمات مثل «أن الله خاطبنا قاصداً بأن يوحي إلينا بأن ق»، و«أن الله، بحكم ماهيته، لا يمكن أن يقصد أن يوحي إلينا بأن ق إلا إذا صدقت ق». هنا، عندما نستنتج بأن ق قضية صادقة فإنما نستنتج هذا، ليس فقط من قيام الله بفعل معين (أي من مخاطبته إيانا بقصد أن يوحي إلينا بأن ق)، بل من قيامه بهذا الفعل ومن كونه، لأنه الله بالذات، لا يمكن أن يقوم بفعل كهذا، إلا إذا كانت القضية ق قضية صادقة. هنا لا تكون القضية القائلة إن الله خاطبنا بقصد أن يوحي إلينا بأن ق دالة صدق لـ ق فتزول بذلك المشكلة التي أثرناها[٢٣].

إن هذا ينقلنا إلى الاحتمال الثاني لاشتقاق معرفة معيارية من معرفة دينية. ففي هذه الحالة لا نلجأ فقط إلى معرفتنا للأفعال أو المقاصد الإلّهية، بل وأيضاً إلى معرفتنا للماهية الإلّهية. ولكن لو محصنا النظر الآن فيما تهمنا معرفته من الصفات المحددة للماهية الإلّهية، لوجدنا أنها صفات من النوع الذي لا يمكننا أن نعرف أن كائناً ما يمتلكه بالفعل إلا إذا كنا نمتلك نحن بصورة سابقة معرفة معيارية. حتى نوضح ما يدعونا للأخذ بالموقف الأخير، لنتناول، أولاً، ما الذي يشكل في الماهية الإلّهية أساساً لقولنا إن الله لا يمكن أن يخاطبنا بقصد أن يوحي لنا بأن ق، إلا إذا كانت ق صادقة؟ إن الجواب واضح، في نظري، ألا وهو أن صفة الخير الكلي هي ما يشكل في الماهية الإلّهية أساساً لقولنا الأخير. فأن أعرف أن الكائن الذي يخاطبنا قائلاً إن ق لا يمكن أن يفعل هذا، إلا إذا كانت ق قضية صادقة، هو أن أعرف أن هذا الكائن هو كلي الخير ولا يمكن، بالتالي، أن يضللنا، مهيئاً لنا أن ق، بينما العكس هو الصحيح. ولكن أنى لي أن أعرف أن هذا الكائن كلي الخير دون امتلاكي لمعرفة خلقية، وبالتالي معرفة معيارية سابقة؟ والدور هنا واضح.

البديل الثالث

ننتقل الآن إلى البديل الثالث والأخير. هذا البديل يكمن في محاولتنا اشتقاق معرفة معيارية من معرفتنا للصفات الإلّهية وحدها. هنا نبدأ فقط بمعرفتنا للماهية الإلّهية ونحاول من ثم أن نصل إلى نتائج معيارية معينة. ولكن من الواضح هنا أنه لا يمكننا أن نصل إلى نتائج معيارية من أي نوع، إلا إذا أضفنا المقدمتين الآتيتين: المقدمة الأولى تقول ما معناه إن كائناً له الصفات أو بعض الصفات المقررة بالماهية الإلّهية هو كائن لا بد من أن يوافق على القيام بأفعال من نوع كذا وكذا وأن يمانع في قيامنا بأفعال من نوع كذا وكذا. والمقدمة الثانية التي نحتاج إليها، لاستكمال عملية اشتقاقنا نتائج معيارية، هي مقدمة تقول ما معناه: إن ما يوافق على القيام به كائن له الصفات المذكورة هو أمر من واجبنا القيام به، أو ما يمانع في قيامنا به هو أمر من واجبنا الاستنكاف عن القيام به. بإضافة مقدمتين كهاتين يصير بإمكاننا أن نستدل من

معرفتنا للصفات الإلَهية ما الذي ينبغي أن نفعله أو أن نستنكف عن فعله. ولكن لا بد في هذه الحالة من أن نواجه بمشكلتين. المشكلة الأولى متعلقة بحقيقة أن معرفتنا للماهية الإلَهية هي، جزئياً، كما أوضحنا، معرفة معيارية. فالله، كما رأينا، هو الخير الكلي. وأن نبدأ، إذن، بمعرفتنا للماهية الإلَهية هو أن نفترض مقدماً حيازتنا على معرفة معيارية.

قد يقترح بعضهم لحل المشكلة الأخيرة، كما سنرى بتفصيل أكبر في الفصل المقبل، أن ننظر إلى الصفات الخلقية على أنها مشتقة من صفات غير خلقية. إن هذا الاقتراح يحتضن ما صار يعرف في الأدبيات الفلسفية بـ «نظرية المراقب المثالي». (Ideal Observer Theory)[٢٤]. فإذا اتخذنا، بناءً على هذا الاقتراح، صفات مثل العلم وعدم التحيز (المبدئية) والعقلانية على أنها الأساس لامتلاك صفات خلقية، فإن بإمكاننا أن نقول الآن إن ما نبدأ به عندما نبدأ بمعرفتنا للماهية الإلَهية هو معرفتنا أن الله يمتلك صفات كالتي أشرنا إليها، فلا تفترض معرفتنا هذه، مقدماً، حيازتنا على أية معرفة معيارية. فالمعرفة الخلقية معرفة لاحقة، لأنها معرفة نشتقها من معرفتنا للصفات المذكورة. ولكن هذا الاقتراح ينقلنا إلى المشكلة الثانية، ألا وهي أننا في عملية اشتقاقنا لمعرفة معيارية من معرفتنا للماهية الإلَهية، لا مهرب لنا من أن نفترض مقدمات تجعل لجوءنا إلى معرفة الماهية الإلَهية عديم الجدوى. فللوصول إلى نتائج معيارية، في هذه الحالة، ينبغي أن نلجأ إلى مقدمة مثل «كل شخص يتميز بالعلم الكافي والمبدئية والعقلانيـة . . . الخ، هو شخص لا بد من أن يوافق أو لا يوافق على كذا وكذا»، وإلى مقدمة ثانية مثل «ينبغي أن نفعل ما يوافق على فعله شخص لـه الميزات المذكورة وأن نستنكف عن فعل ما لا يوافق على فعله». إلا أنه من الواضح هنا، من جهة، أن صدق المقدمتين الأخريين، على افتراض أنهما صادقتان، مستقل منطقياً عن صدق القضية «أن الماهية الإلَهية هي كذا وكذا». ومن جهة ثانية، فإن هاتين المقدمتين، من منظور نظرية المراقب المثالي، تكفيان للوصول إلى معرفة معيارية (خلقية). فإن ما هو واضح هنا هو أن ما نحتاج إليه، ليس معرفة كون شخص محدد يتميز بالصفات المذكورة يوافق أو لا يوافق على القيام بأفعال من نوع معين. إن ما نحتاج إليه، بالأحرى، هو أن نعرف أن الاتصاف بالصفات المذكورة، بغض النظر عما إذا كان أي كائن يتصف بها فعلاً أو لا، يعني أن موافقة أو عدم موافقة من يتصف بها على القيام بفعل من نوع معين هو أساس كافٍ للقيام به أو للاستنكاف عن القيام به. وهذا يزودنا بمعيار للمعرفة الخلقية مستقل منطقياً عن معرفتنا للماهية الإلَهية.

إن المسألة الأخيرة تجعل من الواضح أن الاحتمال الثالث لا يمكن أن يجنبنا

الدور الذي أوقعنا به الاحتمال الثاني. فإن لجوءنا في هذه الحالة إلى المقدمة الدينية القائلة إن الله يتميز بصفات معينة مثل العلم والمبدئية والعقلانية لا يمكن أن يقود وحده إلى نتائج معيارية، كما أوضحنا. فإن علينا هنا أن نضيف، كما رأينا، مقدمة ثانية تعلمنا بما يوافق الله على فعله وبما لا يوافق على فعله. ولكن هذه المقدمة، مع المقدمة السابقة، كما اتضح بناءً على تحليلنا السابق، لا تكفي للوصول إلى نتائج معيارية. فإن السؤال الذي لا بد من أن يطرح نفسه الآن هو السؤال التالي: لماذا ينبغي أن نلتزم بالقيام بتلك الأفعال التي يوافق على فعلها كائن له الصفات التي عددناها وأن نستنكف عن القيام بتلك الأفعال التي لا يوافق على فعلها؟ يبدو أن الجواب الوحيد المعقول في هذه الحالة هو أن موافقة أو عدم موافقة كائن له صفات من النوع الذي عددناه على القيام بهذا الفعل أو ذاك هي المعيار للإلزام الخلقي. ولكن هذا يفترض امتلاكنا لمعيار للإلزام الخلقي بصورة سابقة على معرفتنا للماهية الإلّهية، أيًّا كانت. إذن فإننا نجد أنفسنا مرة أخرى مواجهين بالدور الذي زج بنا فيه الاحتمال الثاني.

هل من سبيل لاجتناب هذا الدور؟ قد يقترح بعضهم، كما سنرى بالتفصيل في الفصل المقبل، أن ننظر إلى الأوامر والنواهي الإلّهية ذاتها على أنها المعيار النهائي للأخلاق، بمعنى أن ما هو خير (أو شر) هو كذلك لا لسبب آخر سوى أن الله يأمر به (أو ينهى عنه). فالمسألة الأساسية هنا ليست ما هي في نظرية المراقب المثالي، أي مسألة أن ما يوافق الله على فعله هو ما ينبغي أن نفعله لأن لله الصفات التي ذكرناها، بل إنها لا تتعدى كونها مسألة أننا ملزمون بأن نفعل ما يأمر به الله لأن الله وفقط لأن الله يأمر به. إن المشيئة الإلّهية، بناءً على هذا الموقف، هي وحدها المعيار للخير والشر، لما هو إلزامي ولما هو لا - إلزامي.

إن الموقف الأخير، إذا قبلناه على علاته، يجنبنا، لا شك، الدور الذي فشلت المحاولات السابقة في تجنبه. فإذا جعلنا المشيئة الإلّهية وحدها شرطاً ضرورياً وكافياً للإلزام الخلقي، فلا يعود ثمة إمكان لحصولنا على معرفة خلقية باستقلال عن معرفتنا للأوامر والنواهي الإلّهية. ولكن هل بإمكاننا أن نجعل المشيئة الإلّهية وحدها شرطاً ضرورياً وكافياً للإلزام الخلقي؟ بمعنى آخر، هل يمكننا أن نجعل الأوامر والنواهي الإلّهية المعيار النهائي للأخلاق؟ هذا هو السؤال الذي سيشغلنا مع أسئلة أخرى ذات صلة به في الفصل المقبل.

الفصل السابع
الاخلاق والدين

إن غرضنا الأساسي في هذا الفصل هو أن نحلل وننفند كل جوانب الموقف الذي أشرنا إليه في ختام الفصل السابق والذي مؤداه أن الأخلاق تجد أساسها الابستمولوجي الأخير في الله، لا الإنسان ولا الطبيعة. إن هذا الموقف شاع بين عدد من المفكرين الدينيين في الغرب، وهو، في شكل هام من أشكاله، موقف مميز لبعض مفكرينا المسلمين الكلاسيكيين. ويمكن اعتبار الأشاعرة، من بين علماء الكلام في الإسلام، أهم من ارتبط بهم هذا الموقف في شكله الذي يقضي بجعل الشرع هو المعيار الأخير للأحكام الأخلاقية. إن هذا الموقف، بغض النظر عن الشكل المحدد الذي يتخذه لدى مفكر ما، يعطي للمعرفة الدينية، معرفة الأوامر والنواهي الإلّهية على وجه الخصوص، أسبقية منطقية على المعرفة الأخلاقية. لا يمكن للإنسان، بناءً على هذا الموقف، أن يعرف ما هو الواجب أو المستحسن فعله، من المنظور الخلقي، باستقلال عن معرفته لما يأمر به الله ولما ينهى عنه[١].

إن الموقف الأخير ليس موقفاً متفقاً عليه من قبل جميع المفكرين الدينيين، مسلميهم ومسيحييهم. إن أكثرية المفكرين الدينيين في الغرب في الواقع تبنوا الموقف القائل إن المعرفة الأخلاقية، على العموم، لا تحتاج إلى معرفة لاهوتية، وإن الملحد أو الوثني، بالتالي، بإمكانه أن يحصل على معرفة أخلاقية، ولو محدودة[٢]. نجد موقفاً كهذا حتى لدى القديس بولس الذي قال في رسالته إلى الرومان (Epistle to the Romans) ما معناه: إن من هم خارج الإيمان المسيحي ولم يصلهم القانون الإلّهي بعد، قد يتصرفون، مع ذلك، بفطرتهم وفق ما يقتضيه هذا القانون. إن التأويل المعقول لكلام كهذا هو أن المعرفة الأخلاقية فطرية ولا تحتاج إلى الوحي[٣].

إن القول باستقلالية المعرفة الأخلاقية عن المعرفة اللاهوتية ـ عن الوحي ـ هو من السمات البارزة للفكر الكاثوليكي، بعامة. إن المبادىء الأساسية للأخلاق، بناءً

على وجهة نظر القديس توما الأكويني، المفكر الأكثر أهمية وأثراً في الفكر الكاثوليكي اللاحق، هي مبادىء واضحة بذاتها. إنها ترتبط بالعقل العملي (العقل الأخلاقي) مثلما ترتبط المبادىء الأولى للبرهان بالعقل التأملي. فمثلما الاستدلال في الحالة الأخيرة يجب أن يقوم على معرفة غير استدلالية، معرفة عقلية مباشرة، كذلك يجب أن يقوم الاستدلال العملي على معرفة غير استدلالية، ألا وهي معرفتنا للمبادىء الأساسية للأخلاق. ولكن من الواضح أن المعرفة غير الاستدلالية ممكنة فقط في الحالات التي يكون فيها موضوع المعرفة حقيقة واضحة بذاتها، حقيقة بديهية لا تحتاج إلى برهان[٤]. وهكذا يتضح، من زاوية نظر الأكويني، أن المعرفة الأخلاقية مستقلة عن المعرفة اللاهوتية. فإذا كانت المبادىء الأساسية للأخلاق بديهية وكانت معرفتنا لها، بالتالي، معرفة غير استدلالية، إذن فإن هذا حتماً يعني أن معرفتنا لها ليست مستدلة من معرفتنا للأوامر والنواهي الإلّهية أو من أية قضايا دينية أو لاهوتية أخرى جاءتنا عن طريق الوحي[٥].

نجد موقفاً شبيهاً بالموقف الأخير لدى المعتزلة. فالحسن والقبح في الأفعال ذاتيان، في نظر المعتزلة. وما يعنيه هذا، على وجه التحديد، هو أن العقل مدرك للقيم الأخلاقية لا منشىء لها. أن للقيم، إذن، وجوداً موضوعياً مستقلاً عن الوحي. الحسن حسن في ذاته والقبيح قبيح في ذاته، أي أنه حسن أو قبيح، ليس لأننا نراه كذلك، بل لأن طبيعته هي ما هي. فليست الذات العارفة هي التي تضفي عليه حسنه أو قبحه، بل إن دورها ينحصر في إدراك ما هو كامن موضوعياً فيه. ولكن عملية الإدراك ليست عملية حسية، لأن القيم ليست كيفيات فيزيقية. إذن، القيم بوصفها موضوعاً للمعرفة هي موضوع للمعرفة العقلية لا المعرفة الحسية. وهذه المعرفة العقلية للقيم تستند، في نهاية التحليل إلى مبادىء أساسية ضرورية. هنا يتضح لنا أن دور الشرع في مجال المعرفة الأخلاقية لا يمكن أن يتعدى، في نظر المعتزلة، الإخبار عما هو حسن أو قبيح في ذاته. الشرع مخبر لا مثبت، والمبادىء الأخلاقية باعتبارها مبادىء عقلية مستقلة منطقياً عن الأوامر والنواهي الإلّهية. ولهذا السبب بالذات، فإن المعرفة الأخلاقية مستقلة عن المعرفة الدينية.

إن الموقف الأخير هو موقف مرفوض من قبل الأشاعرة. فإن الشرع، في نظرهم، مثبت، أي دوره ليس محصوراً في الإخبار. إن ما يعنيه هذا هو أن ما هو حسن أو قبيح هو كذلك لأن الشرع يقضي باعتباره حسناً أو قبيحاً. وإذا أخذنا في الاعتبار هنا أن الشرع هو كلام الله الذي يعبّر عن أوامره ونواهيه، إذن ما يريد أن يقوله الأشاعرة هو أن ما هو حسن (أو ما هو قبيح) هو كذلك لأن وفقط لأن الله يأمر بفعله (أو

ينهى عن فعله). وهذا، لا شك، يجعل معرفتنا لما يأمرنا به الله ولما ينهانا عنه هي الأساس الأخير لمعرفتنا لما هو حسن ولما هو قبيح من الوجهة الأخلاقية.

إن هذا الموقف لاقى قبولاً أيضاً لدى عدد من المفكرين واللاهوتيين المسيحيين في الغرب. فإن أوكام، مثلاً، من بين اللاهوتيين القدامى، اتجه نحو النظر إلى القضايا الأساسية في الأخلاق على أنها تستمد صدقها من فعل إلّهي عشوائي. وهذا يعني، لا شك، أنه لا يمكننا أن نعرف أن أية قضية من القضايا الأخلاقية صادقة أو أن أي مبدأ من مبادىء الأخلاق صحيح بدون معرفتنا لهذا الفعل الإلّهي[٦].

نجد الفكرة الأخيرة تتكرر في أشكال أخرى لدى عدد من المفكرين المعاصرين في الغرب. فإن المطران الإنكليكاني ر.س. مورتمر اتجه نحو تبني الموقف القائل إنه لا يمكن تسويغ الاعتقاد أن أمراً ما صحيح من الوجهة الأخلاقية إلا انطلاقاً من معرفتنا أنه يتفق مع الارادة الإلّهية. فإننا لا نوجد، في نظره، إلا بوصفنا مخلوقات الله، وبالتالي فإننا ملزمون بأن نفعل ما يريده منا خالقنا. فانطلاقاً من العقيدة المسيحية التي تتضمن أن الله هو الخالق لكل شيء، فإن علينا أن نسلم بأن ما هو صحيح أو مستحسن أو إلزامي من الوجهة الأخلاقية هو كذلك، ليس بسبب النتائج المترتبة عليه أو لأننا نعتقد أنه كذلك، بل لأن الله يأمرنا به[٧].

من المفكرين الآخرين الذين تتكرر لديهم هذه الفكرة المفكر اللاهوتي البروتستانتي المشهور إميل برونر. «إن الخير»، يقول برونر، «يجد أساسه في إرادة الله... فالله ليس فقط قيماً على القانون الأخلاقي وعلى القواعد الأخلاقية، بل خالقها... فلا شيء حسن إلا السلوك المطيع، الارادة المطيعة. ولكن هذه الطاعة لا تُمنح لقانون أو مبدأ يمكن أن يعرف مقدماً بل فقط لارادة الله السيدة، الحرة. إن الخير يتكون من قيامنا دائماً بما يأمرنا به الله في أية لحظة...»[٨]. إن النتائج المترتبة على هذه الأقوال واضحة. فإن خيرية أي شيء مستمدة من كونه شيئاً يأمر به الله، وبالتالي فإنه لا وجود لخير كامن. أن نعرف ما هو خير، إذن، هو أن نعرف ما يأمرنا به الله: إن إرادته هي المعيار النهائي للأخلاق. ولكن هذا بدوره يعني أن المعرفة الأخلاقية غير ممكنة بدون معرفة لاهوتية.

إن الاعتقاد الأخير نجده أحياناً مصاغاً على نحو آخر لدى بعض المفكرين الدينيين المعاصرين، أي على أنه يقول إن الأخلاق غير ممكنة بدون ميتافيزيقا[٩]. فالخير هو لا شيء سوى ما يكافىء عليه الله، والشر، بالتالي، هو ما يعاقب عليه. ولذلك فلا غرابة هنا أن نجد مفكراً من بين هؤلاء يذهب إلى حد القول إن هذا العالم

بكل شروره هو أفضل العوالم الممكنة، لا لسبب سوى أن الله، الذي هو المعيار الأخير للخير، جعله كذلك بإرادته[١٠]. إن هذا الكلام يعيدنا إلى ملاحظة كالفن المشهورة «إن إرادة الله هي القاعدة الأعلى للعدالة، بحيث إن ما يأمر به يجب حسبانه عادلاً، لهذا السبب بالذات، أي لأنه يأمر به».

إن قول كالفن يعود بنا إلى الموقف الذي يشكل مدار نقاشنا هنا، أي الموقف القائل إن الأخلاق تجد أساسها الأبستمولوجي في الله. إن هذا الموقف يثير التساؤل فوراً. فإننا لا نجد الذين يتبنون هذا الموقف يعطون لله أسبقية أبستمولوجية على مستوى المعرفة الرياضية أو العلمية، مثلاً، بل على العكس من ذلك تماماً، فإننا نجدهم يفترضون، بدون تردد، أن الله أعطى الإنسان عقلاً يمكنه من تحقيق مختلف أنواع المعرفة بدون إرشاد منه. أنه يترك لنا أن نكتشف باستقلال عنه بواسطة عقولنا أن مجموع زوايا المثلث يساوي زاويتين قائمتين وأن حجم الغاز يتناسب طردياً مع حرارته وأن الأرض كروية وما إلى هنالك من حقائق رياضية أو علمية. إذن لا بد لواحدنا من أن يسأل هنا لماذا لا يمكن للعقول التي زودها الله بما يكفي لمعرفة الحقائق الرياضية والعلمية أن تعرف الحقائق الأخلاقية؟ ما الذي يفسر عدم قدرتنا المزعومة على معرفة الحقائق الأخلاقية باستقلال عن معرفتنا لأوامر الله ونواهيه؟.

إن الجواب الذي يمتثل للذهن، عندما نمحص النظر في بعض ما اقتبسناه من أقوال المفكرين الدينيين واللاهوتيين الذين أشرنا إليهم، هو أن المعرفة الأخلاقية غير ممكنة دون معرفة المعيار الأساسي للخير والشر، وهذا المعيار لا يمكن أن يكون أي شيء آخر سوى ما يأمر به الله وما ينهى عنه. ولذلك فإن المعرفة الأخلاقية مستحيلة بدون معرفتنا للأوامر والنواهي الإلّهية. إن هذا الجواب لم يظهر في تاريخ الفكر فقط مع ظهور الفكر المسيحي في الغرب، بل إننا نجده مقترحاً في إحدى محاورات أفلاطون كما أننا نجد في هذه المحاورة أول محاولة لدحض الموقف الذي ينطوي عليه هذا الجواب[١١].

إن الأطروحة الأساسية هنا هي أن خيرية أي شيء من الأشياء أو فعل من الأفعال نابعة منطقياً فقط من كونه ما يريده منا الله أو ما يأمرنا بفعله وأن عدم جواز أي شيء أو أي فعل نابع منطقياً فقط من كونه ما لا يريده منا الله أو ما ينهانا عنه. فالإرادة الإلّهية هي المعيار المطلق والنهائي للأخلاق، بمعنى أنه لا شيء خارج ما يأمر به الله وما ينهى عنه يمكنه أن يكون أساساً لاشتقاق الواجبات الأخلاقية. إن ما هو خير أو شر، إلزامي أو لا ـ إلزامي، هو كذلك لأن الله وفقط لأن الله يأمر به أو ينهى عنه، وليس العكس. من هنا يتضح لماذا يستحيل، من الوجهة الابستامية، أن يكون أي

شخص في وضع يسمح له بأن يدّعي بحق أنه يعرف ما الذي عليه أن يفعله في وضع معطى إلا إذا كان في وضع يسمح له بأن يدعي بحق أنه يعرف ما الذي يأمره به الله أو ينهاه عنه في هذا الوضع.

إن الموقف الذي نعالجه لا يعني طبعاً أن الأخلاق مستحيلة بدون الدين، أو على وجه التحديد، بدون دين سماوي كالإسلام أو المسيحة. فأسبقية الدين ـ الدين السماوي ـ على الأخلاق ليست أسبقية تاريخية، بناءً على هذا الموقف، بل مجرد أسبقية أبستمولوجية. فقبل ظهور الديانات السماوية، في اعتقاد دعاة الموقف الذي نعالجه الآن، كان للناس أنساق أخلاقية تؤدي دوراً هاماً في حياتهم، ولكن هذه الأنساق كانت تستمد مشروعيتها من التقاليد والأعراف الاجتماعية. إن سيرورة التسويغ الأخلاقي لموقف ما أو قاعدة ما، قبل ظهور الديانات السماوية، كانت تنتهي في اللجوء إلى أعراف المجتمع أو القبيلة، ولكن هذه الأعراف نفسها لم تجد مسوغاً لها في أي شيء سواها. فلم يكن في حوزة البشر، كما يدعي دعاة الموقف الذي نعالجه، معيار صحيح أو معيار يعرفون أنه صحيح للأخلاق، قبل ظهور الديانات السماوية، معيار يمكنهم بواسطته أن يقيموا أعرافهم وبالتالي أن يتبينوا ما إذا كانت القيم الأخلاقية الراسخة في ثقافتهم هي بالفعل القيم التي يجب الالتزام بها. الأخلاق، إذن، وجدت قبل الديانات السماوية أو الديانات القريبة من الديانات السماوية، وجدت حتى في ظل الوثنية، ولكنها كانت تفتقر إلى الأساس المطلوب لتحقيق معرفة أخلاقية.

إن أهمية الأديان السماوية للأخلاق، إذن، هي، في نظر أصحاب الموقف الذي نعالجه، أهمية أبستمولوجية، في المقام الأول. فقبل ظهور الديانات السماوية كان لدى البشر معيار أو آخر يلجأون إليه للحسم في القضايا الأخلاقية. ولكن إما لم يكن هذا المعيار معياراً صحيحاً أو، على افتراض أنه كان صحيحاً، لم يكونوا في وضع يسمح لهم بأن يعرفوا أنه صحيح. وفي كلتا الحالتين، فإن اللجوء إلى هذا المعيار لا يمكن أن ينتج معرفة أخلاقية. فإذا لم يكن هذا المعيار صحيحاً، فمعنى هذا أن اعتقادنا، انطلاقاً من هذا المعيار، أن فعلاً ما مستحسن أو واجب ليس اعتقاداً مسوغاً، وبالتالي لا يمكن أن يشكل معرفة. ولكن إذا كان المعيار صحيحاً، فإن اعتقادنا، انطلاقاً من هذا المعيار، أن فعلاً ما مستحسن أو واجب هو اعتقاد مسوغ ولكن لا يمكننا أن نعرف أنه مسوغ ما لم نكن نعرف أن المعيار صحيح. إذن، على افتراض أننا لسنا في وضع يسمح لنا بأن نعرف أنه صحيح، فإننا لسنا في وضع يسمح لنا بأن نعرف أن لدينا مسوغاً كافياً للاعتقاد أن ما يقرره المعيار على أنه واجب أو

مستحسن هو، بالفعل، واجب أو مستحسن. وكما هو معروف لأي دارس مبتدىء لنظرية المعرفة، فإنه لا يكفي أن يكون اعتقاد شخص صادقاً ومسوغاً بصورة كافية حتى يعرف الواقعة أو الحقيقة التي تشكل موضوع هذا الاعتقاد، بل إنه يجب أن يعرف أيضاً أن الأساس الذي يسوغ هذا الاعتقاد صحيح.

لتوضيح ما نقوله هنا، لنفترض أن المعيار الذي نلجأ إليه هو معيار الاتفاق مع أعراف المجتمع. لا شك في عدم صحة هذا المعيار، من منظور الموقف الذي يعنينا، لأن ما يتفق مع أعراف المجتمع لا يتفق، بالضرورة، مع وصايا الله. بمعنى آخر، إذا حصل أن ما يتفق مع أعراف المجتمع يتفق أيضاً مع وصايا الله، فإنه يحصل من قبيل الصدفة، ليس إلا. إذا كنا نعتقد، مثلاً، أن القيام بفعل ما أمر مستحسن على أساس أنه يتفق مع أعراف المجتمع، فإن القيام بهذا الفعل قد يتفق أو لا يتفق مع وصايا الله. وعلى افتراض أننا لا نعرف ما هي وصايا الله بعد في هذا المجتمع، إذن، فإنه لا يمكننا أن نعرف، في هذه الحالة، أن اعتقادنا الأخلاقي المعني صادق أو غير صادق. فإذا لم يكن القيام بالفعل المعني متفقاً مع وصايا الله، إذن فإن اعتقادنا أنه مستحسن اعتقاد غير صادق، وبالتالي فإنه لا يشكل معرفة، لأن المعرفة اعتقاد صادق، على الأقل. ولكن بما أننا لا نعرف بعد ما هي وصايا الله، إذن لا يمكننا أن نكون في وضع يسمح لنا بأن نعرف أن القيام بالفعل المعني لا يتفق مع وصايا الله، وبالتالي أن اعتقادنا الأخلاقي غير صادق. إذن فإننا لسنا في وضع يسمح لنا بأن ندعي بحق أننا نعرف أن القيام بالفعل المعني مستحسن أو أننا نعرف أن القيام به غير مستسحن.

وإذا افترضنا الان أن اعتقادنا الأخلاقي يتفق مع وصايا الله. فإن هذا يجعله، بناءً على الموقف الذي نعالجه، اعتقاداً صادقاً. ولكن بما أننا لا نعرف ما هي وصايا الله بعد، كما افترضنا، إذن فإنه لا يمكننا أن نعرف أنه اعتقاد صادق. وللسبب نفسه، لا يمكننا أن نعرف أن نقيضه كاذب. إذن هنا أيضاً فإننا لسنا في وضع يسمح لنا بأن ندعي بحق أننا نعرف أن الفعل المعني مستحسن أو نعرف أنه غير مستحسن. وبما أن هذا، كما هو واضح من تحليلنا، ما يجب أن ينطبق على أي حكم من أحكامنا الأخلاقية، في غياب معرفتنا للوصايا الإلهية، إذن فإنه يستحيل علينا أن نعرف، بالنسبة لأي حكم من أحكامنا الأخلاقية، ما إذا كان صادقاً أو لا. إن هذا لا ينفي، كما أوضح تحليلنا، إمكان وجود نسق أخلاقي له معاييره ومبادئه وحتى إمكان امتلاكنا لاعتقادات أخلاقية صحيحة. إنه ينفي فقط إمكان امتلاكنا لأية معرفة أخلاقية.

الشيء نفسه ينطبق على وضعنا، حتى لو اتفق عن طريق الصدفة أن المعيار

الأخلاقي الذي نلجأ إليه هو المعيار الصحيح. فإذا كانت وصايا الله هي وحدها المعيار الصحيح للأخلاق، فقد يكون وضعنا من النوع الذي يلجأ فيه البشر إلى هذه الوصايا دون أن يعرفوا أنها وصايا الله. قد يبدو هذا الافتراض غريباً، ولكن غرابته لا بد أن تزول عندما نأخذ في الاعتبار أن الناس، لسبب أو آخر، قد يفقدون إيمانهم الديني دون أن يعني هذا، بالضرورة، تخليهم عن القواعد الأخلاقية لهذا الدين. فقد يستمرون بالعمل والتقيد بها، لأنها تبدو لهم معقولة وصحيحة في ذاتها، دون أن يعتقدوا أنها منزلة، أي دون أن يعتقدوا أنها ذات مصدر غيبي من أي نوع. إنهم، إذن، قد يفقدون إيمانهم الديني، فلا يعودون يعتقدون أن القواعد الأخلاقية المعنية هي وصايا الله دون أن يتوقفوا عن الاعتقاد أنها القواعد التي يجب أن نتقيد ونوجه سلوكنا بها. إن ما سيختلف في هذه الحالة هو السبب الذي يعطيه هؤلاء للتقيد بها: فإنهم لن يقولوا، كالمتدين، إنه من الضروري التقيد بها، لأنها وصايا الله، بل سيقولون إنه من الضروري التقيد بها، لأنها صحيحة في ذاتها. لنعد، إذن، إلى افتراضنا السابق، أي إلى افتراضنا أننا في وضع نطبق فيه المعيار الأخلاقي الصحيح دون أن نعتقد أنه ذو مصدر غيبي. في غياب الاعتقاد الأخير، فإنه لا يمكننا أن نعرف، بناءً على الموقف الذي نعالجه، أن المعيار الذي نطبقه هو معيار صحيح. فأن نعرف أنه معيار صحيح هو أن نعرف أن الله مصدره. ولكن ما دمنا قد افترضنا أن البشر الذين يطبقون هذا المعيار الصحيح قد فقدوا إيمانهم الديني، إذن فإنهم توقفوا عن الاعتقاد أن هذا المعيار يجد أساسه في الله، وبالتالي فإنهم يجهلون في وضعهم الحالي أن هذا المعيار يجد أساسه في الله. ولكن هذا يعني، بالنسبة لدعاة الموقف الديني الذي يعنينا هنا، أنهم لا يعرفون أنه معيار صحيح. وهذا، بدوره، يعني لهؤلاء أن البشر في مثالنا، وإن امتلكوا المعيار الأخلاقي الصحيح، فإنهم سيظلون يفتقرون إلى المعرفة الأخلاقية. فإن امتلاكهم لهذا المعيار وتطبيقهم له على النحو المطلوب سيقودانهم، لا شك، إلى تبني موقف واعتقادات أخلاقية صحيحة، ولكن ليس إلى امتلاك معرفة أخلاقية. فأن تكون لدى واحدنا معرفة أخلاقية، فإنه لا يكفي له أن يعتقد أنه علينا ألا نقتل وألا نشهد بالزور وغير ذلك مما اتفق أن الله نهانا عن فعله، بل إن عليه أن يعتقد أن السبب الأساسي للاستنكاف عن القتل والزنى والشهادة بالزور هو أنها تتعارض مع وصايا الله. إن تعارضها مع هذه الوصايا هو المسوغ الوحيد للاعتقاد بعدم جواز القيام بها. وبما أن المعرفة ليست اعتقاداً فحسب، بل اعتقاد صادق مسوغ، إذن فإن اعتقاد البشر في مثالنا السابق بعدم جواز القيام بالأفعال المعنية، وإن كان صادقاً، فإنه لا يشكل معرفة، لأنه ليس اعتقاداً مسوغاً. فإذا كان هؤلاء البشر في مثالنا فاقدي الإيمان الديني، إذن فإن المسوغ لاعتقادهم بعدم جواز القتل والزنى

والشهادة بالزور لا يمكن أن يكون أن الله نهى عن هذه الأمور، وبالتالي فكائناً ما كان المسوغ لاعتقادهم، فإنه اعتقاد غير مسوغ.

ما يتضح من تحليلنا السابق هو أن الموقف الذي نعالجه لا ينفي إمكان وجود أنساق أخلاقية لدى البشر أو حتى إمكان امتلاك البشر لاعتقادات أخلاقية صحيحة في غياب الإيمان بدين سماوي، بل ينفي فقط إمكان امتلاكهم لمعرفة أخلاقية في غياب هذا الإيمان. فما دام المسوغ الأخلاقي الوحيد للقيام بفعل أو للإستنكاف عن القيام به هو أن الله يأمر بفعله أو ينهى عنه، إذن فإننا لا نمتلك هذا المسوغ إلا إذا كنا نمتلك اعتقاداً صادقاً (أي نؤمن إيماناً صحيحاً) بأن الله موجود وبأنه يأمرنا بفعل كذا وكذا وينهانا عن فعل كذا وكذا. وهكذا يتضح أنه إذا كانت المعرفة هي اعتقاد صادق مسوغ، إذن فإن المعرفة الأخلاقية مستحيلة في غياب وجود اعتقاد صادق لدينا بأن الله موجود وبأنه يأمر بفعل كذا وكذا وينهى عن فعل كذا وكذا. لا يكفي طبعاً أن يكون اعتقادنا الأخير صادقاً حتى يكون الأساس للمعرفة الأخلاقية، بل يجب أن نعرف أنه صادق. من الواضح، إذن، أن النتيجة الأخيرة التي يقودنا إليها هذا التحليل هي أن المعرفة الأخلاقية مستحيلة في غياب المعرفة الدينية أو اللاهوتية.

إن المعرفة الأخيرة تزودنا بالمعيار الصحيح للأخلاق الذي بدون معرفتنا لما هو ولكونه المعيار النهائي الصحيح للأخلاق لا يمكننا الحصول على أية معرفة أخلاقية. ولكن ما هو هذا المعيار على وجه التحديد؟ بإمكاننا أن نصوغ هذا المعيار على النحو الآتي: إن الإنسان ملزم خلقياً بفعل ما في ظل شروط معينة (أو أن قيامه به أمر مستحسن) إذا وفقط إذا كان الله يأمر بالقيام بهذا الفعل في ظل هذه الشروط، وهو ملزم بعدم القيام بفعل ما في ظل شروط معينة (أو أن قيامه به غير مستحسن) إذا وفقط إذا كان الله ينهى عن القيام بهذا الفعل في ظل هذه الشروط. إن افتراضنا أن هذا المعيار هو المعيار النهائي للأخلاق يعني أن حكمنا الخلقي بأن شخصاً ما ملزم بالقيام بفعل معين أو حكمنا بأن قيامه بهذا الفعل مستحسن خلقياً متكافىء منطقياً مع قولنا إن الله يأمر بالقيام بهذا الفعل. كذلك فإنه يعني أن حكمنا الخلقي بأن شخصاً ما ملزم خلقياً بعدم القيام بفعل ما أو حكمنا بأن قيامه به غير مستحسن أو قبيح متكافىء منطقياً مع قولنا إن الله ينهى عن هذا الفعل. بمعنى آخر، فإن كون الله يأمر بفعل كذا وكذا هو شرط ضروري وكافٍ من الوجهة المنطقية للإلزام الخلقي بفعله، وكون الله ينهى عن فعل كذا وكذا هو شرط ضروري وكافٍ من الوجهة المنطقية للإلزام الخلقي بعدم فعله.

إن المعيار المقترح هنا يجعل من الواضح أنه لا شيء مستقل عن الإرادة الإلّهية

له أية أهمية في تقرير فعله أو عدم فعله. فلو عدنا هنا إلى سؤال أفلاطون: هل القيام بفعل ما (أو عدم القيام به) واجب لأن الله يأمر به (أو ينهى عنه) أو الله يأمرنا به (أو ينهى عنه) لأن القيام به (أو عدم القيام به) واجب؟ لكان الجواب، انطلاقاً من المعيار المقترح، أن القيام بهذا الفعل (أو عدم القيام به) واجب لأن الله وفقط لأن الله يأمر به(أو ينهى عنه). ولكن جواباً كهذا يحتم علينا أن نقول إنه حتى لو أمرنا الله بقتل طفل بريء أو تدمير مدينة بأكملها على رؤوس سكانها لدونما سبب على الإطلاق أو إنزال عذاب لا يطاق بأعز الناس لدينا لدونما غاية واضحة أو مضمرة، فإن ما يأمرنا به هو واجبنا الخلقي وأننا، بالتالي، ملزمون خلقياً بفعله. ولكن هذه النتيجة، لا شك، خارقة. فإنه يبدو لنا أن أفعالاً من النوع الذي نشير إليه هي أمثلة نموذجية للأفعال التي يجب خلقياً الاستنكاف عن فعلها وتقبيح من يقوم بها أو حتى من تخول له نفسه القيام بها إلى أقصى حدود التقبيح.

إن المسألة الأساسية هنا هي أن أفعالاً كهـذه، بحكم طبيعتها، لا يمكن أن يكون القيام بأي منها واجباً من واجباتنا الخلقية. فإن قتل طفل بريء أو إنزال عذاب لا يطاق بإنسان لدونما سبب على الإطلاق لا يمكن أن يكـون واجباً أو حسنـاً من الوجهة الخلقية، لأنه فعل من النوع الذي يلحق ضرراً بإنسان دون وجود أي سبب على الإطلاق يبرر هذا الفعل. وإذا كانت طبيعة الفعل ـ أي كونه فعلاً من نوع معين ـ هي التي تجعله بالضرورة خارج ما يمكن أن نكون ملزمين بفعله خلقياً، إذن أن يوجه إلينا أمر القيام بهذا الفعل، كائناً ما كان مصدر هذا الأمر، لا يمكن أن يغيّـر شيئاً بخصوص كونه خارج إطار ما يمكن أن نكون ملزمين بفعله، لأن مجرد وجـود أمر بفعله لا يغيّر شيئاً في طبيعة الفعل. أن يوجد أمر من مصدر ما بالقيام به لا يخرجه من كونه فعلاً من النوع المعني هنا، أي فعلاً يلحق ضرراً بإنسـان لدونمـا سبب على الإطلاق. بمعنى آخر، إن مجرد اكتشافنا أن هناك من يأمر بالقيام بفعله لا يغيّر شيئاً في طبيعة هذا الفعل، وبالتالي لا يمكن أن يكون سبباً لحسبان القيام به واجباً من الوجهة الخلقية.

إذا صح تحليلنا، إذن لا يمكننا أن نُعرِّف ما هو واجب أو إلزامي أو حسن أو جميل خلقياً على أنه ما يأمر به الله. ولأسباب مماثلة، لا يمكننا أن نعرِّف الواجب عدم فعله أو ما هو قبيح خلقياً على أنه ما ينهى عنه الله. وهكذا فإذا عدنا إلى سؤال أفلاطون ـ هل الله يأمر بالقيام بفعل ما لأن القيام به واجب أو حسن أو القيام به واجب أو حسن لأن الله يأمر بذلك؟ ـ فإنه لا مهرب لنا من اختيار البديل الأول. ولكن هذا يعني بما لا يقبل الجدل أن الأوامر والنواهي الإلّهية لا يمكن أن تشكل المعيار النهائي للأخلاق. فإذا كان ما يأمر الله بفعله، يأمر به لأنه واجب أو حسن وما ينهى عن فعله،

ينهى عنه لأن عدم فعله واجب أو حسن، إذن فإن هناك أسباباً مستقلة عن أوامره ونواهيه ـ عن إرادته ـ تسوغ ما يأمر به وما ينهى عنه. ولكن هذا ، بدوره، يفترض أنه إذا وجد معيار نهائي للأخلاق، فإن هذا المعيار مستقل منطقياً عن الأوامر والنواهي الإلّهية.

قد يعترض بعض دعاة الموقف الذي نعالجه على أساس أن الله هو، بالضرورة، الخير المطلق، ولا يمكن، بالتالي، حتى نظرياً، أن يكون ما يأمر به سوى ما يجب أن نفعله أو أن يكون ما ينهى عنه سوى ما يجب أن نستنكف عن فعله. بمعنى آخر، إنه يبدو متناقضاً منطقياً قولنا إن الله يأمرنا بالقيام بفعل ما ولكن ليس من واجبنا أن نقوم به، أو قولنا إن الله ينهانا عن القيام بفعل ما ولكن ليس من واجبنا الاستنكاف عن القيام به. وإذا صح هذا، ألا يترتب عليه أن أوامر الله ونواهيه ملزمة لنا خلقياً، لا لسبب آخر سوى أنها أوامر الله ونواهيه؟ فإذا كنا نعرف أن الله يأمرنا بالقيام بفعل معين، ألا يشكل هذا، في هذه الحالة، شرطاً كافياً من الوجهة المنطقية لإلزامنا بهذا الفعل؟ كذلك إذا كنا نعرف أن الله ينهى عن القيام بفعل ما، ألا يشكل هذا سبباً كافياً من الوجهة المنطقية لإلزامنا بعدم القيام به؟ لا مهرب من أن تكون إجابتنا في الحالتين بالإيجاب ـ هذا إذا كنا ننظر إلى الله على أنه، بالضرورة، الخير المطلق. ولكن إذا كان لا مهرب من أن نجيب بالإيجاب هنا، ألا يتبع من هذا أن علينا أن نسلم بالمعيار الذي اقترح سابقاً، أي المعيار: ما هو واجب هو كذلك لأن الله وفقط لأن الله يأمر به؟.

توجد قضايا كثيرة يثيرها الاعتراض الأخير. القضية الأولى تتعلق بالطبيعة المنطقية للقضية «الله هو الخير المطلق» وما يترتب عليها بالنسبة لحسبان الله مصدراً للإلزام الخلقي. القضية الثانية تتعلق بما إذا كان التحليل الأخير لا يكفي سوى لتأييد وجهة النظر القائلة إن الأوامر والنواهي الإلّهية هي فقط معيار من معايير الأخلاق أم أنه يتخطى ذلك ليبرهن على أنها المعيار النهائي للأخلاق. والقضية الثالثة والأخيرة تتعلق بالهاجس الأبستمولوجي الأساسي الذي يعنينا هنا، أي بما إذا كان التحليل الأخير يسوغ النظر إلى المعرفة الدينة أو اللاهوتية على أنها سابقة منطقياً على المعرفة الخلقية.

لنبدأ بالقضية الأولى، وبالسؤال: ما هي الطبيعة المنطقية للقضية أن الله هو الخير المطلق؟ لا يمكن معالجة هذا السؤال قبل أن نعرف كيف تستعمل لفظة «الله» في الجملة الأخيرة. هل هي تستعمل باعتبارها اسم علم أم للدلالة على مفهوم؟ فإذا اخترنا البديل الأول، علينا أن ننظر إلى القضية «الله هو الخير المطلق» على أنها ذات

مدلول واقعي أو وجودي. بمعنى آخر، علينا أن ننظر إلى هـذه القضية، في هـذه الحالة، على أنها تثبت، من جهة، بصورة مضمرة، وجـود الله، وتثبت، من جهة ثانية، بصورة صريحة، واقعة كونه يتصف بالخير المطلق. ولكن لو اخترنا البـديل الثاني، فعندها نجرد القضية «الله هو الخير المطلق» من أي مدلول واقعي أو وجودي. فبعكس الحالة السابقة، فإن صدق القضية الآن لا يتوقف على ما يحتويه عالم الوقائع أو على ما هو موجود أو غير موجود، بل يتوقف فقط على ما إذا كان مفهوم محمولها متضمناً في مفهوم موضوعها. ولذلك فإذا كانت هذه القضية صادقة، في هذه الحالة، فإنها لا بد أن تكون صادقة تحليلياً، وبالتالي، قبلياً. إذن معـرفتنا لصـدقها، على افتراض أنها صادقة، هي معرفة قبلية، بعكس الحالة السابقة التي لا يتوقف فيهـا صدق القضية، إن كانت صادقة، على علاقات مفهومية أو منطقية فحسب، بل وأيضاً على ما هو حاصل أو غير حاصل في الواقع، مما يجعل من المستحيل أن تكون معرفة صدقها قبلية.

يجب أن نلفت نظر القارىء هنـا إلى أن القضية «الله هـو الخير المـطلق»، بحسب تأويل المسلم أو المسيحي لها، هي قضية ضرورية، بغض النظر عن كيفية استعمالنا للفظة «الله»[١٢]. بمعنى آخر، إنها ضرورية في الحالة التي نستعمل فيها هذه اللفظة باعتبارها اسم علم كما أنها ضرورية في الحالة التي نستعملها فيها للدلالة على مفهوم أن الله، بناء على الفهم التقليـدي للمسلم أو المسيحي، هو الكـائن الأوحد الجدير بالعبادة على نحو غير مشروط. وهذا يعني، ليس فقط أنه يحوز على كل الكمالات، بل وأيضاً أنه يحوز عليها على نحو ضروري. بمعنى آخر، إنه ليس فقط كائناً كلي الخير وكلي المعرفة وكلي الحضور وكلي القدرة والخالق لكل شيء وكامل الحرية وغير قابل للتغير وأزلياً، بل إنه، بالضرورة، كل هذه الأشياء. وهذا يعني أنه بالنسبة لأي كائن ممكن س، إذا كان س يمتلك كل الصفات التي عددناها، إذن بالضرورة س هو الله، أي أن الله هو الكائن الذي هو بالضرورة. إن الصفات المعنية ليست فقط مكونات منطقية لمفهوم الله، بحسب الفهم الإسلامي أو المسيحي له، بل هي صفات نابعة من ماهية الله بالذات. إن الله لا يمكن أن يكون إلا ما هو، بحكم ماهيته، ولذلك فإذا وجد كائن س هو الله (أي أن س = الله)، إذن فليس بالأمر المتماسك منطقياً أن نفترض أنه يمكن لـ س أن يفقد أية صفة من الصفات المتضمنة في مفهوم الألوهية. وهذا يعني أنه لا يمكن منطقياً لـ س ألا يكون كلي المعرفة وكلي القدرة وكلي الخير... إلخ، من الأزل وإلى الأزل. فإذا افترضنا أنه يمكن لـ س أن يفقد أية صفة من هذه الصفات، فكأننا نفترض أنه يمكن ألا يكون س هو الله، وهذا متناقض.

إذا عدنا الآن إلى القضية «الله هو الخير المطلق» بوصفها ذات مدلول واقعي أو وجودي، وليس بوصفها صادقة تحليلياً، فإن علينا أن نؤولها، مع ذلك، في ضوء تحليلنا الأخير، على أنها قضية ضرورية[١٣]. إنها ضرورية بمعنى أنها إذا كانت صادقة، فإنها صادقة بالضرورة. طبعاً قد لا تكون هذه القضية صادقة، أصلاً، لعدم وجود موضوعها، ولكن على افتراض وجود الموضوع، فإنه لا مهرب منطقياً من حمل المحمول المعني (الخير الكلي) عليه. هذا تماماً ما يفسر الطابع الضروري لها. إذا كان الموضوع معطى، إذن فإنه من غير المتماسك منطقياً ألا نحمل عليه المحمول المذكور. إن طابعها الضروري لا ينفي كونها ذات مدلول واقعي أو وجودي وكون صدقها لا يمكن أن يعرف إلا بعدياً[١٤].

إذا نظرنا الآن إلى حد الموضوع في الجملة «الله هو الخير الكلي» على أنه اسم لمفهوم وليس اسم علم، كما في التأويل السابق، فإن القضية التي تعبر عنها هذه الجملة تصبح، بدون أدنى شك، قضية تحليلية. إن صدقها، بمعنى آخر، يصبح منوطاً فقط بكون تحليلنا لمفهوم الموضوع يوصلنا إلى مفهوم المحمول. لا شك طبعاً في أن مفهوم الله، كما اتضح من تحليلنا السابق، يتضمن صفة الخيرية المطلقة، وبمجرد معرفتنا لهذا نعرف أن الله (مفهوم) هو الخير المطلق. فمعرفتنا هنا قبلية، وليس، كما في الحالة السابقة، متوقفة على معرفتنا لما هو موجود في الواقع. إن العلاقة بين الموضوع والمحمول هي أيضاً علاقة ضرورية في هذه الحالة، ولكن الفرق الجوهري بين هذه الحالة والحالة السابقة هو أن «الله هو الخير المطلق»، بحسب التأويل السابق، قد لا تكون صادقة، لأن فئة الموضوع قد تكون خالية. أما في التأويل الثاني، فإن هذه القضية لا يمكن أن تكون كاذبة، لأنها صادقة تحليلياً. إنها صادقة، بمعنى آخر، بغض النظر عما إذا كانت فئة الموضوع خالية أم غير خالية.

ما يتضّح من تحليلنا السابق هو أن التأويل الأول للقضية «الله هو الخير المطلق» هو ما يجب أن يعنينا هنا. فإذا كانت أوامر الله ونواهيه هي ما يجب أن يشكل المصدر النهائي لمعرفة واجباتنا الخلقية وللتمييز بين الخير والشر، إذن فإنه لا مهرب لنا، في محاولتنا اشتقاق واجباتنا الخلقية، من أن نفترض وجود الله وأن لفظة «الله»، بالتالي، لا تستعمل للدلالة على مفهوم، بل باعتبارها اسم علم. فإذا قلت، مثلاً، إن من واجبنا الاستنكاف عن ممارسة الزنى، لأن الله ينهى عن الزنى، فإن قولي لا معنى له إذا لم أفترض، على الأقل، أن الله موجود وأن لفظة «الله»، بالتالي، هي، في سياق قولي «إن الله ينهى عن الزنى»، اسم يشير إلى الله بعينه، وليس إلى مفهومه. وإذا حاولت الآن أن أفسر لماذا لجوئي إلى كون الله ينهى عن الزنى يكفي لإلزامنا

بالاستنكاف عن ممارسة الزنى، انطلاقاً من أن الله هو الخير المطلق، فإنني ما زلت أشير إلى الله ـ الفرد، الواحد الأحد، وليس إلى الله ـ المفهوم. إن لفظة «الله» في «الله ينهى عن الزنى» لا يختلف ماصدقها عن ماصدق لفظة «الله» في «الله هو الخير المطلق» في السياق الذي يعنينا هنا.

بعد هذا التوضيح لكيف يجب أن نفهم الطبيعة المنطقية للقول إن الله هو الخير المطلق. في سياق الموقف الذي نعالجه هنا، سأحاول الآن أن أبين على التوالي فيما تبقى أن الأوامر والنواهي الإلَهية هي، في أفضل حال، معيار للإلزام الخلقي، وليست المعيار للإلزام الخلقي وأن الأخلاق لا يمكن إلا أن تكون ذات أسبقية أبستمولوجية على الدين.

لنحاول أن نبين الآن لماذا لا يمكن للأوامر والنواهي الإلَهية أن تكون أكثر من معيار للإلزام الخلقي. إن أهمية الأوامر والنواهي الإلَهية بالنسبة لمسألة إلزامنا بالقيام أو عدم القيام بأفعال من نوع معين تعود إلى كونها أوامر ونواهي كائن من نوع معين، أي أوامر ونواهي كائن هو، بالضرورة، الخير المطلق. ما يشكل مسوغاً كافياً لإلزامنا، في هذه الحالة، بالقيام أو عدم القيام بأفعال من نوع معين ليس الأوامر والنواهي بما هي، بل كونها صادرة، بالضرورة، من إرادة خيرة بصورة مطلقة. إن الخيرية الضرورية لهذه الإرادة ـ أي الخيرية المطلقة بوصفها صفة ضرورية للجوهر الإلَهي ـ هي مما يشكل مسوغاً كافياً لإلزامنا بما نحن ملزمون به خلقياً. الله، مثلاً، ينهانا عن الزنى، ولكن معرفتنا لهذا النهي لا تشكل وحدها شرطاً كافياً لمعرفتنا أننا ملزمون خلقياً بعدم ارتكاب الزنى، بل ما يشكل شرطاً كافياً هنا للمعرفة الأخيرة هو أن نعرف أن هذا النهي صادر بالضرورة عن إرادة طيبة على نحو مطلق. ولكن ما يعنيه هذا هو أنها إرادة تفرض ماهية صاحبها عدم صدور أي أمر أو نهي عنها لا تمليه الاعتبارات الخلقية الصحيحة.

من الواضح مما جاء في تحليلنا الأخير أن الأمر أو النهي الإلَهي لا يمكن أن يكون شرطاً ضرورياً لإلزامنا بالقيام أو عدم القيام بأفعال من نوع أو آخر. فإذا كنا ملزمين، مثلاً، بعدم الزنى، فإن الأساس لإلزامنا ليس النهي الإلَهي بما هو نهي، بل كون هذا النهي ذا مصدر من نوع معين، بالضرورة، مصدر هو الخير المطلق، وبالتالي، لا يأمر بشيء أو ينهى عن شيء، بالضرورة إلا إذا كان هذا ما تمليه الاعتبارات الخلقية الصحيحة. إذن فإن الأساس الأخير لإلزامنا، في هذه الحالة، هو كون ما يأمرنا به الله أو ما ينهانا عنه هو، بالضرورة، ما يتفق مع مقتضيات المنظور الخلقي، وليس كونه أمراً أو نهياً إلَهياً فحسب. وإذا صح هذا التحليل، إذن فإنه في غياب هذا الأمر أو النهي لا يتبع فوراً غِياب الإلزام الخلقي، ما دام الأساس الأخير

لهذا الإلزام هو أساس خلقي، أي الاتفاق مع مقتضيات المنظور الخلقي، وليس الأمر أو النهي الإلّهي.

يمكننا توضيح المسألة الأخيرة أكثر عن طريق اللجوء إلى الحجة التالية. لنفترض، أولاً، أن:

١. الله يأمرنا بفعل س

من المقدمات الأخرى التي تهمنا في هذه الحجة المقدمتان التاليتان:

٢. إذا كان الله هو الخير المطلق، إذن فإن الله يأمر بفعل ما إذا وفقط إذا كان المنظور الخلقي يستلزم قيامنا به،
٣. والله هو الخير المطلق.

إذا انطلقنا الآن إلى الاستنتاج من هذه المقدمات الثلاث بأننا ملزمون بالقيام بـ س، فإن الاستدلال الذي يقودنا إلى هذه النتيجة هو، لا شك، استدلال مضمر. بمعنى آخر، حتى نصل إلى هذه النتيجة، علينا أن نفترض، بصورة مضمرة، بالإضافة إلى المقدمات الثلاث الأخيرة:

٤. إن الأفعال التي يستوجب المنظور الخلقي قيامنا بها هي أفعال نحن ملزمون بالقيام بها.

بوجود هذا الافتراض، بإمكاننا الآن أن نستنتج من المقدمات الثلاث السابقة:

٥. إن القيام بـ س هو أمر نحن ملزمون خلقياً به.

إن ما يظهره استدلالنا السابق بوضوح أنه، بدون المقدمة الرابعة، لا يمكننا الوصول إلى النتيجة الأخيرة، وهذا يبرهن بما لا يقبل النقض على أننا إذا كنا نعرف مستلزمات المنظور الخلقي، فإنه بإمكاننا أن نحدد من حيث المبدأ ما هي واجباتنا الخلقية وأن معرفة الأوامر والنواهي الإلّهية، بالتالي، لا تشكل شرطاً ضرورياً لمعرفة واجباتنا الخلقية. فالمقدمة الرابعة في استدلالنا السابق، التي وجدنا أنه لا غنى لنا عنها للوصول إلى النتيجة الأخيرة، مستقلة منطقياً عن المقدمات الثلاث الأولى، أي المقدمات الدينية. وهكذا يتضح أنه إذا كانت هذه المقدمة ضرورية لانتقالنا، استدلالياً، من معرفتنا لكون الله الذي هو الخير المطلق يأمرنا بفعل س إلى النتيجة بأننا ملزمون خلقياً بفعل س، إذن فإن الأوامر الإلّهية هي فقط معيار من معايير الإلزام

الخلقي وليست المعيار للإلزام الخلقي. لا شك طبعاً، كما صار واضحاً من تحليلنا السابق، أن ما يأمر به المنظور الخلقي يجب أن يتطابق، بالضرورة، مع ما يأمر به الله، لأن الله هو، بالضرورة، الخير المطلق. ولكن هذا التطابق، وإن كان هو الأمر الهام في عملية الانتقال من الأمر الإلٓهي إلى الإلزام الخلقي، إلا أن أهميته تكمن في أنه تطابق الارادة الإلٓهية مع ما يشكل، باستقلال عن هذه الارادة، الأساس الأخير لواجباتنا الخلقية، أي مع المنظور الخلقي. إن غياب هذا التطابق لا يلغي الإلزام. فقد لا يوجد تطابق كهذا لعدم وجود كائن هو الخير المطلق، وبالتالي، لعدم وجود أوامر ونواه لا بد أن تتطابق في كل حالة مع مستلزمات المنظور الخلقي. ولكن هذا لا يبطل أن يكون هناك أفعال من نوع معين يستلزم المنظور الخلقي قيامنا أو عدم قيامنا بها. وهكذا يتضح أن الأوامر والنواهي الإلٓهية لا يمكن أن تكون أكثر من معيار من معايير الأخلاق.

قد يعترض بعضهم على أساس أن النتيجة التي توصلنا إليها تقوم على افتراض خاطىء، ألا وهو أن المعيار النهائي للأخلاق هو شيء مثل معيار المنفعة أو معيار العدالة، أي أنه شيء مستقل عن الارادة الإلٓهية، وأن الله يخضع له مثلما يخضع له البشر. ولكن الحرية الكاملة للوجود الإلٓهي تعني عدم خضوعه لأي شيء غير ذاته. كل أفعاله واختياراته تنبع، بالضرورة، من ذاته بمنأى عن كل التأثيرات الخارجية. إنه، كما ذكرنا نحن أنفسنا في مكان آخر من هذه الدراسة، لا يخضع حتى للقوانين السببية. وإذا صح أن حريته الكاملة تعني هذا، إذن يبدو أنه لا يمكننا أن نفترض أن الارادة الإلٓهية تخضع لمعايير من خارجها، كمعيار المنفعة أو معيار العدالة وما أشبه ذلك من معايير هي من وضع البشر أو ناشئة عن وضعهم الإنساني بكل وقائعه وشروطه، الثابتة منها والمتغيرة، هذا من جهة. ومن جهة ثانية، فإن النواة العقدية للمسلم تتضمن أن الله هو الخالق الصمد لكل شيء، وبالتالي فإننا مدينون له بكل شيء. فبدون ممارسته لفاعليته الخلاقة، فإننا نتحول إلى لا شيء. ولهذا السبب بالذات فإننا مدينون له بالطاعة المطلقة، مما يعني أن أوامره ونواهيه ملزمة لنا لأنها وفقط لأنها أوامره ونواهيه[١٥]. إن ما يوضحه هذا التحليل ليس فقط أن الإرادة الإلٓهية لا يمكن أن تخضع لمعايير من خارجها، بل وأيضاً أن ما يأمرنا به الله (أي ما يعبر عن هذه الارادة) هو المعيار النهائي لأفعالنا واختياراتنا. وهذا، بدوره، يجنبنا المشكلة التي أثرناها سابقاً بخصوص أسبقية الأخلاق أبستمولوجياً، وبالتالي منطقياً على الدين. فإذا كانت الأوامر والنواهي الإلٓهية هي ذاتها المعيار النهائي للأخلاق، إذن فلا يمكننا أن نمتلك معرفة خلقية بصورة مستقلة عن معرفتنا الأوامر والنواهي الإلٓهية. وبهذا تنهار حجتنا السابقة.

إن الاعتراض الأخير يثير عدة قضايا، ولكننا لن نتناول منها لأغراضنا سوى قضيتين. الأولى هي القضية المتعلقة بافتراض أصحاب هذا الاعتراض عدم خضوع الإرادة الإلَهية لأية معايير من خارجها. والقضية الثانية هي القضية المتعلقة بجعلهم الأوامر والنواهي الإلَهية المعيار النهائي للأخلاق. لنبدأ بالقضية الأولى. إن الإرادة الإلَهية، لا شك، لا تخضع لعوامل خارجية من أي نوع ولا تخضع حتى للقوانين السببية. ولكن هذا لا يعني، من جهة، أنها لا تخضع لأية معايير من خارجها، ولا يعني، من جهة ثانية، أن الله لا يأخذ في الاعتبار العوامل الخارجية، كائنة ما كانت، في ما يتخذه من قرارات. فإنها حتماً تخضع لقوانين المنطق والرياضيات، أي للقوانين الضرورية. فلا يمكن حتى لكائن كلي القدرة أن يجعل مجموع زوايا المثلث التقليدي مساوياً لأكثر أو أقل من زاويتين قائمتين، أو أن يجعل من ينطبق عليه الوصف «أعزب» شخصاً ينطبق عليه في الوقت نفسه الوصف «متزوج» أو أن يجعل المجموع للعددين ٥ و٣ أكثر أو أقل من ٨. وإذا صح ما نقوله، إذن فإن كون الله كلي القدرة وكامل الحرية لا يمكن أن يعني وحده أنه لا يتقيد بأية معايير خارجة عن إرادته. فالتعبير «خارجة عن إرادته» لا يشير إلى أشياء وعوامل تنتمي إلى العالم الخارجي، أي عالم الوقائع، أو تتصل بالشروط الموضوعية أو السببية لما يجري في الخارج وما أشبه ذلك. إنه يشير فقط إلى ما هو ضروري بالمعنى المنطقي أو المفهومي للضرورة. وهذا يكون «خارجه» فقط بمعنى أنه مستقل منطقياً عن إرادته. ليس في هذا أي انتقاص من هذه الإرادة. فالحدود المنطقية ليست موانع يمكن تخطيها حتى نظرياً. إن النقص في القدرة هو صفة للكائن الذي يعجز عن فعل شيء يمكن فعله من حيث المبدأ. ولكن لا معنى للقول إن كائناً ما، لأنه يعجز عن شيء لا يمكن فعله، هو كائن ذو قدرة ناقصة. وإذا افترضنا الآن أن خضوع الارادة الإلَهية لمعايير الأخلاق هو، مثل خضوعها لقوانين الرياضيات، أمر تفرضه الضرورة المنطقية، إذن فلا مسوغ للاعتراض على هذا الافتراض على أساس أنه يشكل انتقاصاً من القدرة الإلَهية.

ولكن لا بد لبعضهم من أن يعترض هنا على أساس أن الحقائق المعيارية أو الأخلاقية، وباعترافنا نحن، هي، بعكس الحقائق الرياضية، جائزة، لا ضرورية. ولذلك فهي أشبه بالحقائق الفيزيائية، أي رهن الإرادة الإلَهية مثل الأخيرة. فمثلما أن الله لا يخضع للقوانين السببية، مثلاً، لأنها جائزة، فإنه، للسبب نفسه، لا يمكن أن يخضع للقوانين الأخلاقية. إن هذا الاعتراض ينقلنا إلى النقطة الثانية التي أثرناها في الفقرة السابقة، ألا وهي أنه حتى لو اعتبرنا الحقائق الأخلاقية رهن الإرادة الإلَهية مثل الحقائق الفيزيائية، فإن هذا لا يعني ولا يمكن أن يعني أن الله لا يأخذها في الاعتبار

فيما يختار فعله. فإن الله، مثلاً، لا يخضع للقوانين السببية، وهذا تماماً هو ما يفسر حدوث المعجزات، على افتراض أنها حدثت، من زاوية نظر المؤمن. ولكن هذا لا يعني أن الله لا يعير أية أهمية للقوانين السببية فيما يتخذه من قرارات ويقوم به من أفعال. فإنه في الأكثرية الساحقة من الحالات يترك الأمور تأخذ مجراها الطبيعي، وبالتالي يترك القوانين السببية تقوم بعملها. فهو لا يتدخل، إلا إذا كانت الاعتبارات العقلانية لصالح تدخله هي من النوع الذي يجعل النتائج المترتبة على تدخله أفضل، على وجه الإجمال، من النتائج المترتبة على عدم تدخله. إن القول الأخير ينطبق على الله بالضرورة المنطقية. إن طبيعة الله تفرض بالضرورة عدم تدخله في المجرى الطبيعي للأحداث إلا إذا توافرت شروط من النوع المشار إليه. وإذا افترضنا الآن أن الله، منذ البداية، رتب الأمور على نحو بحيث لا يمكن، موضوعياً، أن ينشأ أي احتمال يستدعي تدخله في المجرى الطبيعي لأحداث العالم، إذن فإن طبيعة الله تفرض، في هذه الحالة، عدم تدخله في هذا المجرى الطبيعي، وبالتالي عدم «تعليقه» لأي قانون سببي. إنه لا يفعل إلا ما تستوجبه القوانين السببية أو لا يفعل ما يتعارض معها، دون أن يعني هذا أنها لا تخضع لإرادته. فإنه، في هذه الحالة، يكون هو الذي اختار، في الأصل، أن تأخذ الأمور مجراها الطبيعي دائماً بمنأى عن أي تدخل منه، وقد كان ممكناً أن يختار خلاف ذلك.

قد ينطبق الشيء نفسه على معايير الأخلاق. فإن ما قد يصح قوله هنا هو أن الله رتّب الأمور على نحو معين وأعطى البشر طبيعة من نوع معين وجعل علاقاتهم بعضهم ببعض من نوع معين وغير ذلك مما يتصل بوقائع وجودهم وشروط حياتهم، مما جعل من الضروري، من منظور عقلي، اخضاع سلوكهم لمعايير أخلاقية من نوع معين، لا من نوع آخر. إن هذه المعايير، بحسب الافتراض السابق، لا تنطوي على حقائق معيارية ضرورية، بل تنطوي على حقائق جائزة. ولكن لأن طبيعة الله تفرض، كما رأينا، عدم التدخل في المجرى الطبيعي للأمور إلا إذا وجدت اعتبارات عقلية تجعل النتائج المترتبة على تدخله أفضل، على وجه الإجمال، من النتائج المترتبة على عدم تدخله، إذن فإن طبيعته، في ظل الشروط التي افترضناها، والتي هي طبعاً من خلق الله نفسه، تفرض عليه أن يقوم بعمل ما إذا وفقط إذا كان بمقتضى الاعتبارات الخلقية الصحيحة بما هي اعتبارات تنشأ ضمن إطار الوضع الإنساني.

قد يبدو للقارىء أن تحليلنا السابق يتعارض مع حسبان الله كلي الخير بالضرورة. فإذا كان الله يعمل بمقتضى هذا المعيار الخلقي أو ذاك، إذن ما يبدو أنه يترتب على ذلك، من خلال تحليلنا، هو أنه اتفق أن تكون أفعال الله متطابقة مع

المعيار الخلقي المعني، لأنه اتفق أن الوضع الإنساني هو ما هو. بمعنى آخر، قد يكون الوضع خلافاً لما هو عليه، وبالتالي قد يجد الله ذاته في وضع لا تكون فيه الاعتبارات العقلية لصالح التقيد بالمعيار الخلقي المعني أقوى، على وجه الإجمال، من الاعتبارات التي هي لصالح عدم التقيد به. بل قد يكون العكس هو الصحيح في الوضع المعني، وفي هذه الحالة فإنه سيعمل بعكس ما يقتضيه المعيار الخلقي المعني. إذن، فإنه يتقيد بمقتضيات المعايير الخلقية فقط إذا اتفق أن الوضع هو من النوع الذي يكون تقيده فيه بهذه المقتضيات أفضل، على وجه الإجمال، من عدم تقيده بها، وإلا فإنه لا يتقيد بها. ولكن ألا يعني هذا أنه إذا كان كلي الخير، فإنه كذلك من قبيل الاتفاق، وليس من قبيل الضرورة؟.

إن المشكلة التي تثيرها التساؤلات الأخيرة ما كانت لتثار لولا خلط مثيريها قولنا إن المعيار أو المبدأ كذا وكذا هو معيار أو مبدأ أخلاقي صحيح لأن الطبيعة الإنسانية والوضع الإنساني هما ما هما بالقول إنه صحيح بإطلاق. فإن القول السابق يعني أن الوضع الإنساني، لأنه هو ما هو، فإن الاعتبارات العقلية لصالح تبني المعيار أو المبدأ المعني كمعيار أو مبدأ أخلاقي (أي معيار أو مبدأ ينبغي اعطاؤه الأولوية على المصلحة الشخصية أو القوانين أو الأعراف والتقاليد. . . إلخ.) أقوى، على وجه الإجمال، من الاعتبارات العقلية لصالح عدم تبنيه كمعيار أو مبدأ أخلاقي. ولو كان الأمر عكس ذلك، فإن ما يترتّب على هذا ليس أنه علينا أن نرفض المبدأ المعني بوصفه مبدأ أخلاقياً صحيحاً، بل بوصفه لا يصلح أن يكون، في الوضع الإنساني الجديد، جزءاً من منظومة المبادىء الأخلاقية التي يملي علينا وضعنا الجديد تبنيها. ولذلك فلو كان الوضع الإنساني غير ما هو ولم تكن الاعتبارات العقلية مسوغة لتبني المبدأ المعني كمبدأ أخلاقي، إذن فإن عدم التقيد بهذا المبدأ، في ظل هذه الشروط الجديدة المفترضة، لا يشكل عملاً لا ـ أخلاقياً. فإن من لا يتقيد به، في هذه الحالة، لا يعمل بعكس ما تقتضيه الاعتبارات الأخلاقية، وبالتالي فإن عدم تقيده به لا ينم مطلقاً عن نقص في خيريته.

ولكن ماذا يمكن أن يعني قولنا، في ضوء التحليل السابق، إن الله، بالضرورة، كلي الخير؟ إن المفتاح لفهم هذا القول هو أن الله، بحكم طبيعته، يعمل بمقتضى الاعتبارات العقلية بمعنى أنه، بالضرورة، يختار القيام بفعل ما (أو الاستنكاف عن القيام به) إذا كانت الاعتبارات العقلية لصالح اختياره (أو عدم اختياره) أقوى، على وجه الإجمال، من الاعتبارات العقلية لصالح عدم اختياره (أو اختياره). والآن إذا افترضنا أن الوضع الإنساني هو كوضعنا الحالي، أي من النوع الذي يستدعي،

عقلياً، تبني مبادىء معينة وإعطاءها الأولوية، كمعايير للسلوك، على كل أنواع المبادىء الأخرى التي يفترض أن تؤدي وظيفة مماثلة، إذن فإن الاعتبارات العقلية، في هذا الوضع، لصالح إعطاء الأولوية للمبادىء المعنية أقوى، على وجه الاجمال، من الاعتبارات العقلية لصالح القيام بالعكس. إذن، فإن الله، في هذا الوضع، يختار، بالضرورة، القيام بفعل ما إذا وفقط إذا كان يتفق مع مقتضيات المبادىء المعنية. وإذا أضفنا الآن أن ما نعنيه بالأخلاق هو منظومة المبادىء التي تشكل المعايير الأهم للسلوك، إذن ما يترتب على ذلك هو أن الله، في الوضع المعني، يختار، بالضرورة، القيام بفعل ما إذا وفقط إذا كان يتفق مع مقتضيات المبادىء المعنية. ولو كان الوضع من النوع الذي يستدعي إعطاء مبادىء أخرى الأولوية على كل الأنواع الأخرى لضوابط السلوك، لكانت هذه المبادىء الأخرى هي المبادىء الصحيحة خلقياً في هذا الوضع ولكانت أفعال الله، بالضرورة، متفقة مع ما تقتضيه هذه المبادىء. إذن، لا في الوضع السابق ولا في الوضع الأخير يمكن لأفعال الله أن تكون مخالفة لما تستوجبه الاعتبارات الخلقية، لأن الله، بالضرورة، يفعل دائماً ما يقتضيه العقل ولا يفعل مطلقاً ما هو مخالف للعقل.

إذا وجد هذا التحليل غير مرضٍ من قبل المعترضين، فإن هناك خيارين أمامهم في هذه الحالة، الخيار الذي يعيدهم إلى حسبان المبادىء الأخلاقية مبادىء ضرورية أو الخيار الذي تكون بموجبه أوامر الله ونواهيه بالذات هي المعيار النهائي للأخلاق. أما الخيار الأول فقد بينا أنه لا يؤثر مطلقاً على أطروحتنا الأساسية التي تكون للأخلاق بموجبها أسبقية ابستمولوجية على الدين. إذن لنركز على الخيار الثاني.

لا شك في أن جعلنا الأوامر والنواهي الإلّهية بالذات معياراً نهائياً للأخلاق يجنبنا المشكلة التي نثيرها. فإذا كانت هي المعيار النهائي، إذن فإن معرفتنا لما هو واجب أو غير واجب، مستحسن أو غير مستحسن، من الوجهة الأخلاقية، تجد أساسها الأخير في معرفتنا لما يأمر به الله ولما ينهى عنه. وهذا، بدوره، يعني بصورة واضحة أن معرفة حقيقة وجود الله ولما يأمر به ولما ينهى عنه ذات أسبقية منطقية على المعرفة الأخلاقية. غير أن الموقف الحالي يواجه صعوبات جمة ومميتة، من أهمها أنه موقف يجعل من إسنادنا صفة الخير الكلي إلى الله شيئاً عديم المعنى، إذا كنا نرى في هذه الصفة ليس فقط طابعها الميتافيزيقي المجرد بل وأيضاً طابعها الأخلاقي. فلأن معيار الخيرية الخلقية، بناءً على الموقف الحالي، هو أوامر الله ونواهيه، إذن فأن نقول إن الله يتصف بالخيرية الخلقية هو أن نقول إنه يمتثل لأوامره ونواهيه. ولكن القول الأخير عديم المعنى. وحتى لو لم يكن عديم المعنى، فإننا حتماً لا ننظر إلى

خيرية الله، كما لاحظ وليم أولستن، على أنها تكمن في امتثاله لما يأمر به الله نفسُه ولما ينهى عنه[١٦].

ومن الصعوبات الأخرى الهامة التي يواجهها الموقف الحالي أنه يجعل الأخلاق أمراً عشوائياً. فإذا كان المكون الوحيد للخيرية الخلقية لفعل من الأفعال، أو لطابعه الإلزامي، هو كونه يمتثل لأمر إلّهي، إذن فإذا كان الله يأمرنا بقتل أطفال أبرياء لا لسبب على الإطلاق، فإننا ملزمون خلقياً بقتلهم. لا يمكننا أن نقول هنا إن الله لا يمكن أن يأمرنا بالقيام بفعل كهذا، لأن هذا القول ينطوي على عكس ما ينطوي عليه الموقف الحالي. فأن نفترض أن الله لا يمكن أن يأمرنا بالقيام بأفعال من نوع معين هو أن نفترض أن هناك أسباباً أو مسوغات مستقلة عن أوامره توجهه في قراراته واختياراته. ولكن الموقف الحالي يريد أن يتجنب الافتراض الأخير لأنه يعود بنا إلى الأطروحة الأبستمولوجية التي نأخذ بها، ألا وهي الأطروحة التي تقضي بحسبان معرفتنا أن أوامر معينة هي أوامر إلّهية قائمة على معرفتنا أنها أوامر تصدر لأسباب مستقلة عنها، ومن النوع الأخلاقي بالذات. فإن الموقف الحالي يقضي بالنظر إلى الأوامر الإلّهية على أنها السبب أو المسوغ الأخير لما هو واجب أخلاقياً، وبالتالي لا سبب فوقها مستقل عنها يمكن اعتباره الأساس لها. ولكن هذا يقود إلى جعل هذه الأوامر عشوائية، والأخلاق كذلك، لأنها تجد أساسها، أو يفترض أن تجد أساسها، في هذه الأوامر.

إن من النتائج المترتبة على الموقف الحالي أنه لا يسمح لنا بالتمييز بين إلّه الإسلام والمسيحية وكائن كشيطان ديكارت الماكر، مثلاً. فإذا أسندنا إلى شيطان ديكارت الماكر صفات مثل القدرة الكلية والمعرفة الكلية وغير ذلك من الصفات التي نسندها إلى الله، ما عدا صفة الخير الكلي، فكيف يمكننا هنا، وعلى أي أساس، أن نفترض أن هذا الكائن ليس الله. جواب ديكارت طبعاً هو أن هذا الكائن، لأنه ماكر، لا يتصف بالخيرية الأخلاقية، والله، بالضرورة، هو الخير الكلي. إذن، فلا يعقل أن يكون هذا الكائن هو الله. ولكن جواب ديكارت يفترض أن هناك معايير للخيرية الأخلاقية مستقلة منطقياً عن الله، وهذا الجواب ليس متاحاً لأصحاب الموقف الذي نعالجه حالياً. إن الموقف الأخير، بعامل نفيه وجود أو إمكان وجود معايير مستقلة عن أوامر الله، جردنا، كما رأينا، من القدرة على إسناد صفة الخير الكلي إلى الله، وبالتالي من إسناد أية صفات أخرى من النوع المكون لصفة الخير الكلي. فلا يمكننا، في هذه الحالة، أن نقول إن المكر يشكل نقصاً أخلاقياً، لأن الله يأمرنا بألا نكون من الماكرين. فإننا لا نعرف بعد ما الذي يأمرنا به الله، لأننا بصدد إيجاد وسيلة للتمييز بين كائنين قد يكون أي واحد منهما هو الله ولا نعرف بعد على أي أساس

نختار بينهما. إذن فإننا لا نملك بعد أن نقول إن الله يأمرنا بكذا أو لا يأمرنا بكذا.

بإمكاننا أن نوضح المسألة الأخيرة بالعودة إلى شيء كنا قد بيناه سابقاً، ألا وهو أن كائناً له صفات مثل القدرة الكلية والمعرفة الكلية والأزلية. . . إلخ، قد لا يكون كائناً كلي الخير. بمعنى آخر، يمكن منطقياً أن تكون لكائن كل صفات الله ما عدا صفة الخير الكلي، بل يمكن منطقياً أن يكون هذا الكائن شريراً كشيطان ديكارت الماكر. ما الذي يميّز هذا الكائن عن الله؟ فإذا كنا نفترض هنا أنه لا فرق في الصفات التي عددناها بين الكائنين، إذن فلا يوجد سبب مسوغ لاعتبار أوامر ونواهي واحد منهما هي المعيار، لا أوامر ونواهي الآخر. إن الاختيار هنا يصبح عشوائياً بصورة تامة، إلا إذا افترضنا أن هناك معياراً يمكن بواسطته التمييز بين أوامر ونواهي الواحد عن أوامر ونواهي الآخر لجهة أخلاقيتها. وهذا، لا شك، يعيدنا إلى الافتراض الذي يحاول أصحاب الموقف الحالي تجنبه، أي افتراض معيار مستقل عن الإرادة الإلّهية. ولكن كيف يمكننا هنا أن نقرر من هو الله ومن هو شيطان ديكارت الماكر بدون معيار مستقل كهذا؟ فإذا كان واحد منهما، مثلاً، يأمرنا بقتل أطفال أبرياء والآخر يأمرنا بعكس ذلك، ألا يبدو معقولاً في هذه الحالة أن نحسب الثاني هو الله، لا الأول؟ ولكن أن نفعل هذا أمر يفترض وجود معيار مستقل منطقياً عن أوامر ونواهي أي من الاثنين.

وإذا حاولنا الآن، لتجنب النتيجة الأخيرة، أن نبحث عن صفات غير التي عددناها وافترضنا أنها مشتركة بين الاثنين ـ صفات يمكن إسنادها لواحد منهما دون الآخر ـ فعندها سيكون لدينا أساس طبعاً للتمييز بين الاثنين. ولكن أية صفات هي هذه الصفات، التي إذا حاز عليها الواحد ولم يحز عليها الآخر، تسوغ اعتبار الأول، لا الثاني، هو الله؟ إننا مواجهون هنا بخيارين: إما هذه الصفات وثيقة الصلة بالأخلاق أو هذه الصفات ليست وثيقة الصلة بالأخلاق. ولكن من الواضح أن البديل الثاني لا ينفع أغراضنا، لأنه لا يمكننا اختيار واحد من الاثنين على أنه الله، وبالتالي المعيار الأخير لأفعالنا، إلا بموجب معرفتنا أنه ذو صفات يفتقر إليها الآخر تجعله أنسب من الآخر كمعيار أو نموذج أخلاقي لنا. وهكذا لا يبدو أن أمامنا وسيلة أخرى سوى أن نختار البديل الأول الذي تكون بمقتضاه الصفات المميزة لمن نختاره معياراً أخلاقياً لنا من النوع وثيق الصلة بالأخلاق. غير أننا إذا اخترناه لهذا السبب فإنما نختاره على أساس أنه، بعامل هذه الصفات المميزة له، يشكل الموضوع المناسب، من الوجهة الخلقية، لاختيارنا. ولكن ما ينبغي أن نفهمه من قولنا الآخير هو أننا إذا اخترناه فإنما نختاره على أساس أن امتلاكه الصفات المعنية يجعل وصولنا إلى أحكام ومواقف

خلقية سليمة عن طريق التمثل به، أو الامتثال لأوامره، أمراً مضموناً أكثر من تمثلنا بالبديل الآخر الذي يفتقر إلى هذه الصفات. ولكن أنى لنا أن نعرف أن امتلاك صفات من نوع معين لا من نوع سواه يضمن بصورة أفضل أن يقودنا تمثلنا بمن يملك هذه الصفات، أو امتثالنا لأوامره، إلى أحكام خلقية سليمة أو صحيحة، إلا إذا كان لدينا مقدماً معيار مستقل لما يشكل حكماً خلقياً صحيحاً؟ إذن، فإننا نجد أنفسنا مرة أخرى مواجهين بالمشكلة الأصلية التي أثرناها: إن معرفتنا أن الله موجود تفترض منطقياً بصورة مسبقة امتلاكنا معرفة خلقية.

قد يعترض بعض الفلاسفة على موقفنا الآخير انطلاقاً من نظرية مماثلة لنظرية المراقب المثالي[١٧] التي تجعل معرفتنا لما هو واجب أو مستحسن خلقياً في ظل شروط معينة منوطة بمعرفتنا لما يحض علي فعله أو عدم فعله في ظل شروط مماثلة كائن له مواصفات معينة، مثل كونه شخصاً محايداً (لا يتحيز لأحد) وعقلانياً وحسن الاطلاع وما أشبه ذلك. السؤال: ما الذي يلزم أن نفعله أو أن نستنكف عن فعله في ظل شروط معينة؟ يتحول، بناءً على وجهة النظر التي نعالجها، إلى السؤال: ما الذي سيجد نفسه ملزماً بفعله أو عدم فعله في ظل شروط مماثلة شخص له مواصفات كالتي عددناها، أي شخص محايد وعقلاني وحسن الاطلاع؟ إذا انطلقنا من نظرية كنظرية المراقب المثالي، بإمكاننا أن نتجنب الصعوبة التي أثيرت سابقاً، ألا وهي الصعوبة المتعلقة بعدم إمكان اشتقاق المعرفة الخلقية من المعرفة الدينية، بحكم كون السابقة هي في أساس الآخيرة. فانطلاقا من النظرية المطروحة ـ نظرية المراقب المثالي ـ نتجنب الدور، لأننا نجعل الصفات الخلقية لاحقة لصفات مثل عدم التحيز والعقلانية والاطلاع الحسن وهي صفات لا تشكل معرفتنا لكونها ممتلكة من قبل شخص أو آخر معرفة قائمة على مقدمات خلقية من أي نوع. فإن امتلاكي لمعايير خلقية، كائنة ما كانت، أو قدرتي على الحصول على معرفة خلقية، من أي نوع كان، ليست ضرورية البتة لمعرفتي ما إذا كان شخص ما غير متحيّز وعقلانياً وحسن الاطلاع. ليس هذا فحسب، بل يبدو أن العكس هو الصحيح، أي أن حصولي على معرفة خلقية يستوجب مني أن أعرف ما هي الأفعال أو بالأحرى أنواع الأفعال التي يوافق على فعلها أو لا يوافق على فعلها، في ظل شروط من نوع معين، شخص يمتلك الصفات التي عددناها. إذا صح هذا، إذن فإن لجوءنا إلى الأوامر والنواهي الإلّهية أساساً لتقرير واجباتنا الخلقية لا يشكل مصادرة على المطلوب، كما يظهر من تحليلنا النقدي السابق. فبإمكاننا الآن، في ضوء الموقف الجديد الذي نعالجه، أن نسوغ لجوءنا إلى الأوامر والنواهي الإلّهية، ليس على أساس أنها أوامر ونواهي كائن كلي الخير ـ وهذا دور ـ بل على أساس أنها أوامر ونواهي كائن غير متحيّز (أي محب للجميع بالتساوي)

وعقلاني وحسن الاطلاع (لأنه كلي المعرفة).

إن الموقف الأخير معرض لعدة انتقادات جدية ومضعفة له. حتى نحدد مواطن الضعف في هذا الموقف، لنبدأ أولاً بطرح السؤال التالي: لماذا نحن ملزمون خلقياً (أو لماذا من المستحسن خلقياً) أن نفعل (أو لا نفعل) ما يوافق (أو لا يوافق) على فعله شخص تتوافر فيه الشروط التي عددناها، أي شخص عقلاني وغير متحيّز البتة وحسن الاطلاع؟ يوجد جوابان محتملان عن هذا السؤال، الجواب الطبائعي الاختزالي والجواب الذي سأسميه لعدم وجود تسمية أفضل «الجواب الإحصائي».

لنأخذ أولاً الجواب الطبائعي الاختزالي. يمكن تلخيص هذا الجواب على النحو الآتي: إن ما نعنيه بقولنا إن شخصاً ما ش ملزم خلقياً بفعل (أو عدم فعل) ف في ظل شروط من نوع معين هو أنه لو وجد شخص عقلاني بصورة تامة وغير متحيّز البتة ويمتلك كل ما هو مطلوب من معلومات، لوافق هذا الشخص (أو لم يوافق) على فعل ف في ظل الشروط المعنية. من الواضح هنا أن ما نفعله هو رد مفهوم الإلزام الخلقي إلى عناصر غير خلقية، وهذا، لا شك، سمة رئيسية لكل أشكال الطبائعية في الأخلاق. فأن نُعرِّف الواجب خلقياً على أنه ما يوافق على فعله شخص من النوع غير المتحيّز ومن النوع العقلاني والذي يتميّز باطلاع حسن هو أن نجعل معرفتنا لما إذا كان فعل ما في ظل شروط معينة واجباً خلقياً مشتقة من معرفتنا للجواب الصحيح عن السؤال غير الخلقي: ما الذي يوافق على فعله في ظل الشروط المعنية شخص من النوع الذي تتوافر فيه المواصفات التي عددناها؟ بدون الحصول على جوابٍ شافٍ عن هذا السؤال، بناءً على الموقف الطبائعي الذي نعالجه، لا يمكننا أن نعرف ما إذا كان الفعل المعني واجباً خلقياً. وامتلاكنا لجواب صحيح عن هذا السؤال هو بمثابة امتلاك لمعرفة خلقية.

إن الاعتراضات على هذا الموقف الطبائعي الاختزالي كثيرة ومعروفة[١٨]. ولكن ما يهمنا من هذه الاعتراضات ليس كثرتها بل فعاليتها في دحض هذا الموقف. من الاعتراضات القوية على هذا الموقف اعتراض يشكل برهاناً بالخلف على عدم صحة هذا الموقف. وسأكتفي به هنا لغرض دحض هذا الموقف.

يقوم هذا الاعتراض على الافتراض القائل إنه ليس بالأمر المستحيل منطقياً أن يختلف شخصان تتوافر فيهما الشروط التي عددناها حول ما يلزم(أو يستحسن) فعله من الوجهة الخلقية. بمعنى آخر، إن ما نفترضه في اعتراضنا هو أنه قد نجد مراقبين مثاليين واحدهما يوافق على فعل معين في ظل شروط معينة والآخر لا يوافق على هذا الفعل في ظل الشروط نفسها. إن هذا يعني، على وجه التحديد، أنهما يختلفان

حول ما يلزم فعله في ظل الشروط المعنية، على الرغم من عدم تحيزهما وعقلانيتهما التامين وامتلاكهما للمعلومات نفسها ولكل المعلومات التي تخص المسألة التي هي موضوع خلاف بينهما. إذا اعترفنا بأن هذا ليس بالأمر المستحيل منطقياً ـ ولا أدري على أي أساس يمكن لأحد أن يسوغ عدم الاعتراف بذلك ـ إذن يتبع فوراً أن الموقف الطبائعي الاختزالي مرفوض، لأن قبول الموقف الأخير، في هذه الحالة، لا بد من أن يزج بنا في تناقض منطقي. بإمكاننا الآن أن نبين ذلك على نحو أوضح وأن نبرهن، بالتالي، بالخلف على عدم صوابية الموقف الطبائعي الاختزالي. لنفترض أولاً صوابية هذا الموقف التي تقودنا بدورها إلى التسليم بأن:

١ . أي شخص ملزم خلقياً بأن يقوم بفعل ما ف إذا وفقط إذا كان ف من النوع الذي يوافق على فعله شخص تتوافر فيه شروط المراقب المثالي.

لنفترض الآن أن شخصاً ما، م١، تتوافر فيه هذه الشروط وأنه يوافق على فعل ف، أي أن:

٢ . م١ الذي تتوافر فيه شروط المراقب المثالي يوافق على فعل ف أو شيء من نوع ف.

بإمكاننا الآن أن نستنتج فوراً من هذين الفرضين (١ و٢).

٣ . إن ش ملزم خلقياً بفعل ف.

ولكن لنفترض الآن أن شخصاً آخر م٢ تتوافر فيه الشروط نفسها ولكنه، مع ذلك، لا يوافق على فعل ف، أي أن:

٤ . م٢ الذي تتوافر فيه شروط المراقب المثالي لا يوافق على فعل ف.

من الواضح هنا أن المقدمة الأولى مع الرابعة تقود بالضرورة المنطقية إلى النتيجة:

٥ . إن ش غير ملزم خلقياً بفعل ف.

والتناقض واضح هنا بين (٣) و(٥).

إذا صح ما قلناه سابقاً عن عدم استحالة وجود مراقبين مثاليين لا يتفقان حول ما يلزم فعله، إذن فإن مصدر التناقض في برهاننا الأخير لا يمكن أن يكون تسليمنا بـ (٢) و(٤). لم يبق أمامنا في هذه الحالة سوى أن نعتبر مقدمتنا الأولى هي مصدر هذا التناقض وهي المقدمة التي تعبر عن الفحوى الأساسي للموقف الطبائعي الاختزالي. يتبع، إذن، أن الموقف الأخير موقف مرفوض.

ننتقل الآن إلى الجواب الإحصائي عن السؤال: لماذا علينا أن نسترشد بما يقوله المراقب المثالي؟ هذا الجواب يفترض أصحابه معنا أنه لا يستحيل منطقياً أن

يختلف شخصان تتوافر فيهما شروط المراقب المثالي حول ما يلزم فعله، ولكنهم، مع ذلك، سيصرون على أن الاحتمال ضعيف جداً في حصول ذلك. إن إصرارهم هذا ينطوي على تعميم إحصائي مؤداه أنه إذا أخذنا فئة الأشخاص الذين تتوافر في كل منهم شروط المراقب المثالي، فإننا سنجد نسبة عالية منهم تتفق حول ما يلزم فعله خلقياً. لنفترض أن في حوزتنا ما يكفي من أسباب لتسويغ تعميم احصائي كالتعميم الأخير، فإننا ما زلنا مواجهين بالسؤال: لماذا علينا أن نسترشد أو لماذا من المستحسن لنا أن نسترشد باقتراحات أو توجيهات أو مواقف الأشخاص الذين تتوافر فيهم شروط المراقب المثالي؟ إن تعميماً إحصائياً كالذي ورد في مثالنا السابق لا قيمة له من الوجهة الإرشادية إلا إذا أضفنا إليه تعميماً آخر، ألا وهو أن الحالات التي نجد فيها اتفاقاً بين معظم الأشخاص الذين تتوافر في كل منهم شروط المراقب المثالي حول ما يلزم فعله خلقياً هي حالات تبين لنا فيها، على أساس معيار مستقل عن مواقف المراقبين المثاليين، أن ما أجمع حوله الأشخاص المعنيون هو فعلاً ما يلزم فعله خلقياً. ولكن هذا يعني بوضوح أننا قادرون، بدون اللجوء إلى من تتوافر فيهم شروط المراقب المثالي، أن نحصل على المعرفة الخلقية المطلوبة، وأننا إذا لجأنا إلى من تتوافر فيهم شروط المراقب المثالي، إذا صح التعميم الثاني، فإن هذا هو لاختصار الطريق نحو المعرفة الخلقية ليس إلا. لا يمكننا أن نتجنب هذه النتيجة وأن نجعل، بالتالي، اللجوء إلى المراقب المثالي نهاية المطاف في عملية التسويغ الخلقي إلا إذا عدنا إلى الجواب الأول، أي الجواب الطبائعي، وهو، كما رأينا، جواب مرفوض.

لنفترض الآن على سبيل الجدل أننا أخطأنا في رفضنا للجواب الأول ـ أي الجواب الطبائعي الاختزالي ـ فهل يحتم هذا أن يكون استرشادنا بالأوامر والنواهي الإلّهية ضرورياً في سيرورة البحث عن المعرفة الخلقية؟ الجواب، في نظري، هو حتماً بالنفي. فالجواب الأول لا يستوجب قبوله حتى افتراض وجود الله. فما يستهدفه هذا الجواب، كما حاولنا أن نبين، هو رد المحمولات الخلقية إلى محمولات لا تشير سوى إلى مواقف أشخاص من النوع الذي تتوافر فيه شروط المراقب المثالي. فأن نقول، بناءً على هذا الموقف، إن فعلاً ما ف هو فعل واجب من الوجهة الخلقية هو أن نقول ما معناه إن ف هو من النوع الذي يوافق على فعله أي شخص غير متحيّز البتة ولا يتصرف على نحو عشوائي أو لا عقلاني وحسن الاطلاع في كل الأمور التي لها علاقة بفعل ف. من الواضح أن التعريف الطبائعي الذي ينطوي عليه القول الأخير ليس ذا مدلول وجودي أو واقعي، أي أن صدقه لا يفترض مسبقاً وجود أشخاص من النوع الذي تتوافر فيه شروط المراقب المثالي. إن ما يلزمنا به تعريف كهذا هو التسليم بصدق القضية الشرطية المتصلة «إذا وجد أشخاص تتوافر فيهم الشروط

المذكورة، إذن فإنهم سيوافقون على فعل ف». ولذلك فإنه يمكن لمؤمن مثلما يمكن لملحد قبول تعريف كهذا[19]. فإن هذا التعريف هو تعريف طبائعي وليس تعريفاً لاهوتياً أو غيبياً. فبإمكاننا، من حيث المبدأ، أن نتوصل بواسطة الملاحظة (عن طريق التقدير الاستقرائي لما نجد أنفسنا نوافق عليه بالإضافة إلى أمور أخرى) إلى أن نعرف ما الذي يوافق على فعله أو يحتمل أن يوافق على فعله شخص من النوع الذي تتوافر فيه شروط المراقب المثالي. بإمكاننا أن نفعل هذا تماماً مثلما يمكننا أن نبين كيف يمكن لغاز أن يتصرف في ظل شروط مثالية على الرغم من أننا لم نلاحظ بصورة مباشرة أي غاز في ظل هذه الشروط، أي أن نبين هذا عن طريق التقدير الاستقرائي المبني على مراقبتنا تصرفه في ظل الشروط التي تنخفض فيها حرارته باطراد وتقترب من الشروط المثالية التي تعنينا في الدرجة الأولى[20]. فإننا لا نحتاج هنا إلى الوحي أو ما أشبه ذلك حتى نعرف ما الذي يوافق عليه أو يحتمل أن يوافق عليه شخص من النوع الذي تتوافر فيه شروط المراقب المثالي.

لا يعني تحليلنا السابق أن المعرفة الدينية أو اللاهوتية، في حال قبولنا الجواب الأول وما يترتب عليه من تعريفات خلقية، لا تكون ذات أهمية البتة في الوصول إلى معرفة خلقية. فمن الواضح أننا إذا قبلنا التعريف الطبائعي الذي يعنينا هنا، فإننا سنجد أنفسنا ملزمين بأن نستنتج، انطلاقاً من هذا التعريف، أنه إذا كان الله موجوداً وكنا نعرف أوامره ونواهيه عن طريق الوحي أو عن طريق آخر، فإن معرفة كهذه كافية لتزويدنا بمعرفة خلقية. والسبب في كونها كافية يكمن، في هذه الحالة، في أنها معرفة لأوامر ونواهي كائن تتوافر فيه شروط المراقب المثالي. ومعنى هذا أنه إذا كان الله يأمر بفعل معين، إذن فإن شخصاً تتوافر فيه الشروط المطلوبة يوافق على قيامنا بهذا الفعل، وإذا كان الله ينهى عن فعل معين، إذن فإن شخصاً تتوافر فيه الشروط المطلوبة لا يوافق على قيامنا بهذا الفعل. وإذا كان المراقب المثالي، بحسب التعريف الطبائعي، يوافق على فعل ما إذا وفقط إذا كان هذا الفعل واجباً من الوجهة الخلقية أو، على الأقل، مستحسناً خلقياً، إذن أن نعرف ما الذي يأمر به الله وما الذي ينهى عنه هو أن نعرف ما نحن ملزمون به خلقياً.

إن المسألة التي يجب أن تستأثر باهتمامنا الآن هي أنه حتى لو قبلنا نظرية المراقب المثالي التي من نتائجها أن المعرفة الدينية أو اللاهوتية كافية للمعرفة الخلقية، إلا أن هذا لا يغيّر شيئاً في كون المعرفة الخلقية مستقلة منطقياً عن المعرفة الدينية أو اللاهوتية، معرفة الأوامر والنواهي الإلّهية على وجه التحديد. فإن المعرفة الأخيرة، كما بينا سابقاً، ليست شرطاً ضرورياً للمعرفة الخلقية؛ إنها شرط كافٍ

فقط. ولذلك فإننا في قبولنا لنظرية المراقب المثالي نتجنب فقط المصادرة على المطلوب في محاولتنا استدلال واجباتنا الخلقية من معرفتنا للأوامر والنواهي الإلٓهية، ولكننا لا نقترب قيد أنملة من المس باستقلالية المعرفة الخلقية. إننا نتجنب المصادرة على المطلوب، كما هو واضح من تحليلنا السابق، لأن معرفتنا لكون الله تتوافر فيه الشروط المطلوبة ـ أي شروط المراقب المثالي ـ لا تفترض مسبقاً امتلاكنا لأية معرفة خلقية. فأن نعرف أن الله تتوافر فيه هذه الشروط هو أن نعرف، على وجه التحديد، أنه كلي المعرفة، وبالتالي فإنه يمتلك كل ما هو مطلوب من معلومات بالنسبة لكل أمر من الأمور وأنه كلي المحبة وبالتالي لا يمكن أن يتحيّز لأحد وأنه لا يفعل إلا وفق ما تمليه الاعتبارات العقلانية. ولكن المعرفة الأخيرة لا هي معرفة خلقية ولا هي مشتقة من أية معرفة خلقية. ولذلك فإن لجوءنا، في هذه الحالة، إلى الأوامر والنواهي الإلٓهية، من حيث هي أوامر ونواهي كائن تتوافر فيه شروط المراقب المثالي، لغرض معرفة ما نحن ملزمون به خلقياً لا يزج بنا في دور ـ أي لا يشكل مصادرة على المطلوب. ولكن بما أن معرفة الأوامر والنواهي الإلٓهية، كما بينا في أكثر من مكان، لا يمكن أن تشكل، حتى في حال قبولنا نظرية المراقب المثالي، شرطاً ضرورياً للمعرفة الخلقية، إذن فإنه تظل للأخلاق استقلاليتها المنطقية والابستمولوجية عن الدين.

ما زال هناك إمكان للاعتراض على أطروحتنا الأخيرة على أساس أن هناك نتائج خطيرة يبدو أنها تترتّب على بتر الأخلاق، أبستمولوجياً، عن الدين. فلقد ألمحنا سابقاً إلى أن هناك مفكرين دينيين يصرون على أن عدم تزويد الأخلاق بأساس ديني يقود، لا محالة، إلى موقف عدمي. فالأخلاق، بناءً على هذا الموقف، لا تجد أساسها في الطبيعة، بمعنى أن الحقائق الخلقية ليست جزءًا من حقائق الطبيعة. وإذا بترنا الآن الأخلاق عن الدين ونفينا أنها تجد أساسها في الله، إذن نجردها، كما يبدو، من أي أساس موضوعي على الإطلاق، لأنه لا يبقى أمامنا، في هذه الحالة، خيار سوى تجذير الأخلاق في الإنسان.

نجد في هذا الموقف عدة افتراضات. أولاً، إن هذا الموقف يواجهنا بثلاثة احتمالات لتأسيس الأخلاق، فإما نؤسسها طبيعياً أو نؤسسها دينياً أو نؤسسها إنسانياً. ثانياً، إن هذا الموقف يفترض أن الموضوعية منوطة بوجود إما أساس طبيعي أو أساس ديني. فما لا يجد أساسه لا في الطبيعة ولا في الله خلو من الموضوعية. ثالثاً، إن هذا الموقف يفترض أن النسبية والعدمية صنوان.

إن الافتراضات الثلاثة الأخيرة كلها معرضة لانتقادات مهمة. إذا ركّزنا على

الافتراض الأول، نجد أنه لا توجد موازاة، كما يهيء لنا هذا الافتراض، بين اعتبارنا الطبيعة أساس حقيقة ما واعتبارنا الله أو الإنسان أساسها. فعندما نقول، مثلاً، إن حقائق كحقائق الفيزياء تجد أساسها في الطبيعة، فما نعنيه هو أنها حقائق طبيعية، بمعنى أن القضايا التي تعبر عن حقائق كهذه هي قضايا تصدق على الطبيعة. إن حسبان الطبيعة أساس حقائق من هذا النوع يجب أن يفهم بمعنى مزدوج. فمن جهة، إن حقائق كهذه هي حقائق طبيعية بالمعنى الذي أشرنا إليه، ومن جهة ثانية، فإن معرفة هكذا حقائق تستلزم منا التوجه نحو الطبيعة واستنطاقها. قد يوجد مصدر آخر لمعرفة هذه الحقائق، فقد نلجأ، مثلاً، إلى كتب الفيزياء، أي إلى سلطة العلماء الطبيعيين على وجه التحديد. ولكن الطبيعة - أي العودة، تجريبياً، إلى الطبيعة لغرض اخضاعها للملاحظة والتجربة - تظل السلطة الأخيرة والمصدر الأخير لمعرفتنا.

إن المسألة خلاف ذلك تماماً عندما نقول إن حقائق ما تجد أساسها في الله أو الإنسان. فقد لا يعني القول الأخير أكثر من كون الله أو الإنسان هو الأساس الأنطولوجي لهذه الحقائق دون أن يتضمن هذا بالضرورة أنها حقائق عن الله أو عن الإنسان ودون أن يتضمن أن معرفتها لا تستوجب أكثر من معرفة الله أو الإنسان. فإن حقائق الطبيعة، مثلاً، تجد أساسها الأنطولوجي في الله، مثل سائر الحقائق، لأن الله هو الخالق لكل شيء، ولكنها، مع ذلك، حقائق عن الطبيعة وليس عن الله. وهذا يعني أن معرفتها، علمياً، مستقلة عن معرفة الحقائق الإلهية - أي الحقائق التي هي عن الله. قد ينطبق الشيء ذاته على الحقائق الخلقية. فتجد هذه الحقائق أساسها الأنطولوجي في الإنسان وبطبيعة الحال في الله لأن الإنسان مخلوق من قبل الله. ولكن هذه الحقائق لا هي حقائق إنسانية ولا هي حقائق إلهية - أي لا تصدق على الإنسان أو لا تصدق على الله، مثلما تصدق الحقائق الطبيعية على الطبيعة. فلولا وجود الإنسان، لما وجدت القيم، أخلقية كانت أم غير خلقية. بهذا المعنى، فإن القيم صادرة عن الإنسان وهي قيم فقط بالنسبة إلى الإنسان. ولكن هذا لا يعني، بالضرورة، أن الحقائق القيمية هي حقائق عن الإنسان. بمعنى آخر، إذا قلنا، مثلاً، إن قول الصدق شيء مستحسن خلقياً، فإننا لا نشير بالضرورة إلى حقيقة إنسانية، مثل كون الإنسان يستحسن قول الصدق، بل كل ما نعنيه هو أن المنظور الخلقي هو، بالضرورة، منظور إنساني وليس فوق إنساني أو منظوراً غيبياً. بدون الإنسان، لا يوجد منظور خلقي ولا توجد، بالتالي، قيم خلقية، ولكن هذا وحده لا يسوغ اعتبار الحقائق الخلقية حقائق إنسانية. كذلك فإنه لا يسوغ النظر إلى معرفة هذه الحقائق على أنها لا

تستوجب أكثر من معرفة واقع البشر، معرفة تقاليدهم وأعرافهم وأحوال عيشهم، ما يرغبون فيه وما لا يرغبون فيه، ما يستهويهم وما لا يستهويهم، أي على أنها بمعنى من المعاني معرفة انثروبولوجية.

إن الافتراض الثاني الذي يواجهنا به الموقف الذي نعالجه يستبعد من فئة الحقائق الموضوعية كل ما لا يجد أساسه في الله أو الطبيعة. ولكن هذا مرفوض في ضوء وجود حقائق موضوعية، مثل الحقائق الرياضية، التي لا هي حقائق إلّهية ولا هي حقائق طبيعية، ومع ذلك، فإنه لا غبار على موضوعيتها، بل إنها، بدون أدنى شك، النموذج الأمثل للموضوعية. لا ينفع الاعتراض على موقفنا هنا على أساس أن الحقائق الرياضية تجد أساسها الأنطولوجي في الله. فحتى لو افترضنا أن هذه الحقائق مجذرة، أنطولوجياً، في الوجود الإلّهي الأزلي، فإن هذا لا يعني، في ضوء ما جاء في تحليلنا السابق، أن معرفتها ليست سوى معرفة للعقل الإلّهي. إن النفاذ إلى عقل الله، إن كان هذا أمراً ممكناً منطقياً، لا بد من أن يكون كافياً لمعرفة هذه الحقائق وأية حقائق سواها، ولكنه ليس ضرورياً. إن الدليل القاطع على ما نقوله هو أننا توصلنا إلى العديد من الحقائق الرياضية بمفردنا. إذن حتى لو جذرنا حقائق من نوع ما، أنطولوجياً، في الله، فإن هذا وحده لا يمكن أن يعني أن معرفة هذه الحقائق هي جزء من معرفة الحقائق الإلّهية وأن المعرفة الدينية، بالتالي، سابقة منطقياً على معرفة هذه الحقائق. يجب ألا ننسى هنا أن كل الحقائق، في النظرة الدينية التقليدية التي نعالجها، تجد أساسها الأنطولوجي في الله. ولكن، مع ذلك، فإننا نعرف في الكثير من الحالات، مثل الحالة التي تخص المعرفة الرياضية أو المعرفة العلمية للطبيعة أو للوجود الإنساني وثقافاته المتعددة وأبعاده السيكولوجية، نعرف أن اللجوء إلى حقائق دينية من أي نوع - أي حقائق عن الجوهر الإلّهي - ليس ضرورياً البتة للوصول إلى معرفة الأنواع الأخرى من الحقائق. إذن فإن كون الله هو الأساس الأنطولوجي لهذه الفئة أو تلك من الحقائق لا يعني، بالضرورة، أنه الأساس الأبستمولوجي لها.

المسألة الأخيرة التي نود تناولها هنا تتعلق بالافتراض الثالث للموقف الذي نعالجه، ألا وهو الافتراض الذي لا يمكن بموجبه التمييز بين النسبية والعدمية. إن هذا يعيدنا إلى منطق دستويفسكي الذي جسده على لسان «كرامازوف» في قوله «بموت الله لا يعود هناك شيء محرم». إن المعنى المقصود هنا واضح. فإن موت الله يعني أنه لم يبق من مصدر للقيم سوى الإنسان. ولكن النتيجة المترتبة على اعتبار الإنسان مصدر القيم، بناءً على هذا القول، هي أن القيم تفقد أي أساس موضوعي وتصبح، بالتالي، مسألة الاختيار غير خاضعة لأية معايير ثابتة. فالقيم لاحقة

للاختيار، في هذه الحالة، وليست موجهة له[21]. القيم يخلقها الاختيار، ولكن سيرورة الاختيار نفسها لا تقوم على أي أساس من عقل؛ إنها سيرورة عشوائية. إذن فإن قول كرامازوف «إنه بموت الله لا شيء محرم»، ليس القصد منه أن الله هو الذي يحرم، لا الإنسان، بل القصد هو أن الإنسان الذي يصبح مصدر التحريم، بموت الله، ليس لتحريمه أساس عقلاني أو موضوعي. فما يحرمه إنسان ليس من الضروري أن يحرمه إنسان آخر، ولذلك فإذا أصبح الإنسان مصدر التحريم، لا يعود هناك أي أساس ثابت أو أي معيار موثوق يمكن بواسطته التمييز بين ما يجب أن يحرم وما هو مباح. ولكن هذا لا يعني فقط أن كل شيء محلل، بل يجب أن نكمل قول كرامازوف هنا ونقول: بموت الله لا شيء محرم ولا شيء محلل أو كل شيء محرم وكل شيء محلل. وبهذا نصل إلى صميم الموقف العدمي. فحيث لا وجود لضوابط ومعايير ثابتة وموضوعية وعقلانية، لا يمكننا، أصلاً، أن نميّز بين المحلل والمحرم حتى من حيث المبدأ. إذن، لكل أن يحلل ما يشاء ويحرم ما يشاء. واضح إذن أن هذا الموقف يجد في جعل القيم قيماً بالنسبة للإنسان شرطاً كافياً للانزلاق في اتجاه العدمية. وبما أن عدم اعتبار الله هو مصدر القيم هو بمثابة اعتبار الإنسان هو مصدرها، إذن فإن عدم تجذير القيم في الله هو، بناءً على هذا الموقف، بمثابة احتضان للعدمية.

إن الشكل الأكثر شيوعاً للحجة الأخيرة يفترض أن اعتبار الإنسان أساس القيم يعني اعتبار القيم تعبيراً عن انفعالات الإنسان ومواقفه تجاه الأشياء إما على الصعيد الفردي أو الصعيد الجماعي، حيث لا تكون القيم على الصعيد الأخير سوى امتداد لأعراف الإنسان. إذن إن منظومة ما من القيم هي قيم إنسان ما، أو جماعة ما وليس من الضروري أن تكون قيم إنسان آخر أو جماعة أخرى. فليس من الضروري أن تكون للبشر أو الجماعات المواقف نفسها من الأشياء نفسها، أو أن تكون لهم الأعراف نفسها أو أن يستجيبوا للمنبهات الخارجية على النحو نفسه. ولذلك فإذا اشتركنا في قيم معينة فذلك لأنه اتفق أننا نمتلك المواقف نفسها أو نشترك في الأعراف نفسها أو تتأثر بما يحدث حولنا على نحو مماثل. إن ما يُفترض هنا هو شكل من أشكال النسبية الأخلاقية.

إن هذا الشكل للنسبية الأخلاقية يقترب، لا شك، من العدمية، ولكن لا يجوز اعتبار كل أنواع النسبية الأخلاقية تنويعات على الموقف العدمي. من أشكال النسبية الأخلاقية أن القيم هي، بالضرورة، قيم للإنسان، بمعنى أنه لا قيم خارج الوجود الإنساني، وعلى وجه التحديد، خارج الوجود الاجتماعي للإنسان. ولكن هذا لا يعني أن الإنسان يصنع قيمه على نحو عشوائي أو أن قيمه ما هي، على الصعيد

الفردي، سوى تعبير عن مواقفه الذاتية أو انفعالاته، أو ما هي، على الصعيد الجماعي، سوى امتداد لأعراف الجماعة. إن هناك ضوابط ومعايير عقلانية وموضوعية تتحكم، أو يجب أن تتحكم، بسيرورة اختيار الإنسان للقيم التي يختارها لحياته في ظل الشروط الموضوعية والثقافية التي يجد نفسه محاطاً بها. وإذا صح تحليلنا، فإن هذا النوع من النسبية بعيد جداً عن العدمية.

ولكن المسألة التي تهمنا الآن هي المسألة التالية: حتى لو سلمنا مع أصحاب الحجة التي تشكل مدار نقاشنا هنا بأن تجذير القيم في الإنسان يقود، لا محالة، إلى موقف عدمي، وأن النسبية والعدمية، في نهاية الأمر، صنوان، فلماذا علينا أن نفترض هنا، كما يفترض أصحاب الموقف الذي نعالجه، أنه بإمكاننا أن نتجنب العدمية فيما لو جذرنا القيم في الله؟ إن محاولة الإجابة عن هذا السؤال تعيدنا إلى كل القضايا الأساسية التي أثرناها سابقاً. فإذا كان الجواب، مثلاً، إن الأوامر والنواهي الإلَهية هي المعايير الوحيدة المطلقة للأخلاق، فيجب هنا أن نعود إلى التذكير بأن ما يأمر به الله وما ينهى عنه إنما يأمر به أو ينهى عنه بناءً على معيار سابق منطقياً على أوامره ونواهيه. فما هو واجب أو مستحسن من الوجهة الخلقية هو كذلك ليس لأن الله يأمر بفعله أو ينهى عن عدم فعله، بل الأصح القول، كما بينا، إن ما يأمر به الله (أو ينهى عنه) يأمر به (أو ينهى عنه) لأنه واجب خلقياً (أو لأن عدم فعله واجب خلقياً). وإذا صح هذا التحليل، إذن، ما إذا كان علينا أن نتبنى موقفاً عدمياً أو لا على المستوى الميتا ـ أخلاقي أمر لا علاقة له بتجذير القيم الخلقية في الله أو بترها عنه، بل هو ذو علاقة، في المقام الأول، بطبيعة المعايير الخلقية التي تشكل الأساس لأحكامنا الخلقية، مثلما تشكل هي نفسها الأساس للأحكام الإلَهية الخلقية.

إن المتدين، في اعتقادنا، ملزم بأن يتبنى موقفاً كالأخير، لأن اعتقاده أن الله كلي الخير هو، كما حاولنا أن نبين في البداية، مكون ضروري لبنية الاعتقاد الديني. فالدين السماوي عبادة، ولذلك فالممارسة الدينية تتمحور حول الله من حيث هو الموضوع الأوحد الجدير بالعبادة على نحو غير مشروط. ولا يمكن أن تتوافر في شخص شروط استحقاق العبادة إذا قصرنا صفاته على القدرة الكلية والمعرفة الكلية والأزلية والوجود على نحو ضروري وما أشبه ذلك من الصفات الخالية من أي مدلول خلقي. فبالإضافة إلى صفات كهذه، كما حاولنا أن نبين، يجب أن يكون هذا الكائن كاملاً خلقياً. من الواضح، إذن، أن علينا أن نعرف الطبيعة الخلقية لشخص ما حتى نعرف ما إذا كان هذا الشخص هو الله، الكائن الأوحد الجدير بعبادتنا غير المشروطة. ولكن هذا يفترض قدرتنا على الحصول على معرفة خلقية لا تجد أساسها في الله.

وهكذا يتضح أنه إذا صح ما يقوله أصحاب الموقف الذي نناقشه من أنه لا مهرب من تبني موقف عدمي فيما لو لم نجذر القيم في الله (أي في معرفتنا للأوامر والنواهي الإلهية)، إذنْ فلا مهرب لنا مطلقاً من العدمية. فإن ما يوضحه تحليلنا هو أن المعرفة الخلقية ضرورية للمعرفة الدينية، وبالتالي لمعرفتنا أن أوامر ونواه معينة هي أوامر ونواهي الله. ولكن إذا كانت العدمية الخلقية من نصيب أي موقف خلقي مستقل عن المعرفة الدينية، إذن فلا معرفة خلقية خارج إطار المعرفة الدينية. ولكن هذا يعني أنه، لا يمكننا، أصلاً، أن نعرف أن كائناً ما هو كائن كامل خلقياً، وبالتالي فإن المعرفة الدينية، معرفة وجود الله على وجه الخصوص، تصبح مستحيلة. وما دامت المعرفة الأخيرة مستحيلة، إذن فإن العدمية الخلقية، إذا صح الموقف الذي نعالجه، هي الموقف الوحيد الذي يمكن تبنيه. بمعنى آخر، إن الخروج من العدمية الخلقية يستوجب منا العودة إلى الله ولكن العودة إلى الله غير ممكنة، على المستوى الأبستمولوجي، قبل الخروج من العدمية الخلقية.

إذا حاولنا أن نتجنب هذا الدور بتبني موقف كالذي يتضمنه موقف المراقب المثالي، فإننا حتماً سنزج بأنفسنا في صعوبة فائقة. فإننا في هذه الحالة سنفترض وجود معيار للأخلاق مستقل منطقياً عن الله يشكل افتراض وجوده دحضاً للعدمية الخلقية التي يفترض أصحاب الموقف الذي نعالجه أنه لا خلاص منها إلا بالعودة إلى الله. إن هذا المعيار، كما بينا سابقاً، هو معيار يجعل ما ينبغي فعله خلقياً منوطاً بكونه من النوع الذي لا بد من أن يوافق على فعله شخص له مواصفات معينة. ولكن معرفتنا لصحة هذا المعيار، كما أظهرنا سابقاً، ليست منوطة بمعرفتنا لوجود شخص له المواصفات المعنية، وبالتالي فإن المعرفة الخلقية، من حيث كونها قائمة على هذا المعيار، لا تستوجب المعرفة الدينية.

الفصل الثامن

الاطروحة الابستمولوجية (٢)

ركزنا في الفصلين الأخيرين على شرح وتفنيد ما يمكن أن نسميه بـ «الأطروحة الأبستمولوجية القوية»، التي تقضي بتجذير المعرفة العملية، على الأقل في شقها المعياري، في المعرفة الدينية. إن هذه الأطروحة، كما أوضحنا، تقول إنه متعذر على الإنسان، لأسباب تتعلق بطبيعة المعرفة الخلقية ذاتها، وليس لأسباب تتعلق بالإنسان، أن يحصل على معرفة خلقية بدون اللجوء إلى معرفة دينية. إن طبيعة المعرفة الخلقية تقضي، بناءً على هذه الأطروحة، أن تكون المعرفة الخلقية نوعاً من أنواع المعرفة الدينية.

لننتقل الآن إلى الأطروحة الأبستمولوجية الثانية التي يمكن نعتها بـ«الأطروحة الأبستمولوجية المخففة». إن الإنسان، بناءً على هذه الأطروحة، ولأسباب تتعلق بنواقص معينة فيه، وليس لأسباب تتعلق بطبيعة المعرفة العملية، غير قادر على تحصيل معرفة معيارية بدون توجيه إلّهي. إن ما يدعيه الذين يتبنون هذه الأطروحة ليس أن المعرفة المعيارية (الأخلاقية) غير ممكنة نظرياً بدون اللجوء إلى المعرفة الدينية، بل إنها غير ممكنة عملياً أو واقعياً بدون اللجوء إلى المعرفة الأخيرة. إن الأطروحة الحالية لا تستوجب، إذن، النظر إلى المعرفة الدينية، معرفة أوامر الله ونواهيه، على وجه التحديد، على أنها ذات أسبقية منطقية، على المعرفة الأخلاقية. فقد يعترف دعاة هذه الأطروحة أن المعرفة الأخلاقية مستقلة منطقياً عن المعرفة الدينية وأنه يمكن، بالتالي، على افتراض توافر شروط معينة، الوصول إلى معرفة أخلاقية بدون اللجوء إلى المعرفة الدينية. ولكن كل ما يعنيه هذا الاعتراف، من وجهة نظرهم، هو أنه لو لم تكن للإنسان الطبيعة التي له، بكل ما يترتب عليها من نواقص، لما كان الإنسان عاجزاً عن أن يعرف الفرق بين الحسن والقبيح بدون الاسترشاد بالأوامر والنواهي الإلّهية.

إن الموقف الأخير يفترض عدة أمور يمكن اختصارها في أمرين أساسيين. الأمر الأول هو أن الطبيعة البشرية، لأن لها سمات من نوع معين، هي مصدر لمعرقلات أبستامية[1] من النوع الذي يؤثر بصورة خاصة على قدرة الإنسان على التمييز بين الحسن والقبيح، بين الواجب واللاواجب، من وجهة نظر خلقية. إن هذا الافتراض ينطوي على الاعتقاد أن هذه المعرقلات الابستامية ليست آنية، بل ثابتة ثبات الطبيعة البشرية وأنها، لهذا السبب، معرقلات لا يمكن إزالتها عملياً أو واقعياً. والأمر الثاني هو أن هذه المعرقلات الابستامية، وإن كانت تحول دون وصول الإنسان بمفرده إلى معرفة خلقية، إلا أنها لا تحول دون وصول الإنسان إلى معرفة الله.

إن الافتراضين الأخيرين هما ما سيشكل مدار تحليلنا ونقاشنا فيما تبقى من هذا الفصل. سنكرس الجزء الأكبر من هذا الفصل للافتراض الأول، محاولين فهمه وفهم ما يتفرع عنه وما يترتب عليه والأسباب التي دعت بعض المفكرين إلى التسليم بصدقه، وسنعمل من ثم على تفنيده. أما الافتراض الثاني فإنه لا تتفرع عنه قضايا كثيرة. إن المسألة الوحيدة التي ستشغلنا بخصوص هذا الافتراض هو أنه يقود، مع افتراضات أخرى تنطوي عليها الأطروحة الابستمولوجية الثانية، إلى تناقض منطقي. فإن أصحاب هذه الأطروحة، كما سنبين، لا يوحدون المعرفة الخلقية بمعرفة الأوامر والنواهي الإلّهية. وما يترتب على ذلك، كما سنوضح فيما بعد، أن المعرفة الخلقية ضرورية منطقياً للمعرفة الدينية. وهذا بدوره يعني أن كل ما يعرقل محاولتنا الحصول على معرفة خلقية يعرقل إلى الدرجة نفسها حصولنا على معرفة دينية. إذن، إذا افترض أصحاب هذه الأطروحة أن المعرفة الدينية ممكنة وافترضوا في الوقت نفسه أن الإنسان عاجز عن الحصول على معرفة خلقية بدون توجيه إلّهي وأن المعرفة الخلقية مستقلة منطقياً عن المعرفة الدينية، فإن لا مفر لهم من الوقوع في فخ التناقض.

لننطلق الآن إلى تناول كل افتراض من الافتراضين اللذين تنطوي عليهما الأطروحة الأبستمولوجية التي تعنينا حالياً مبتدئين بالافتراض الأول. هذا الافتراض يقول، كما رأينا، إن الطبيعة البشرية، لأن لها سمات من نوع معين، هي مصدر لمعرقلات أبستامية من النوع الذي يؤثر بصورة خاصة على قدرة الإنسان على التمييز بين الحسن والقبيح، بين الواجب واللاواجب، من وجهة نظر خلقية.

لنحاول، أولاً، أن نفهم ما هو المقصود بالمعرقلات الأبستامية بشكل عام. إن الكلام على المعرقلات الأبستامية هو كلام على عوامل ذاتية من نوع أو آخر تعمل على حجب الحقيقة عن الذات العارفة أو على تعمية الواقع فلا يظهر كما هو في حقيقته أو كما ينبغي أن يظهر للذات العارفة في ظل شروط سوية، ذاتية وموضوعية.

وجود شخص، مثلاً، في حالة سكر شديد أو خضوعه لتأثير مخدر قوي أو تأثره بعوامل سيكولوجية من النوع الذي يجعله يهلوس أو وجوده في حالة اضطراب عاطفي أو تحيزه أو عدم حرصه على الحصول على معلومات كافية عما يفترض أن يشكل موضوع معرفته هو معرقل أبستامي بالمعنى الذي أوضحناه. فحتى لو كانت الشروط الموضوعية للإدراك سوية، فإن وجود شخص في حالة سكر شديد، مثلاً، أو خضوعه لتأثير مخدر قوي أو وجوده في حالة اضطراب عاطفي أو أي شيء آخر من هذا القبيل لا بد من أن يقيم حاجزاً بينه وبين إدراك الأشياء على حقيقتها. فإنه من المرجح أنه سيكون، على الأقل، أقل قدرة على الاقتراب من معرفة الواقع على حقيقته من شخص آخر متحلل من تأثيرات عوامل ذاتية من النوع المشار إليه، على افتراض أن الشروط الموضوعية للإدراك في الحالتين هي شروط سوية.

إن معرقلات أبستامية من النوع الذي نشير إليه هي، لا شك، معرقلات آنية، فإن الأفراد، على العموم، لا يوجدون في حالات من النوع المشار إليه في الفقرة السابقة إلا نادراً. إن هذه المعرقلات الأبستامية، بمعنى آخر، هي نتاج عوامل عارضة في حياة الإنسان وليست شيئاً متأصلاً في طبيعته كإنسان. ولذلك فإن حاجة الإنسان الذي تواجهه معرقلات أبستامية من هذا النوع إلى من يرشده إلى معرفة الأشياء حوله على حقيقتها هي حاجة آنية. إن الإنسان، على العموم، قادر، مثلاً، على إدراك العالم الخارجي على حقيقته بدون الاسترشاد بسواه من البشر أو بقوى غيبية من أي نوع، على الرغم من أنه، بين الحين والآخر، معرض لتأثير عوامل ذاتية من نوع أو آخر تشكل مصدراً لشتى المعرقلات الأبستامية. إن الإنسان في بعض الحالات معرض للخداع الحسي أو للهلوسة، وهو في هذه الحالات لا يقدر أن يدرك الأشياء حوله على حقيقتها. ولذلك فإن لجوءه في هذه الحالات إلى من يرشده إلى معرفة حقيقة الأشياء حوله هو أمر تفرضه الظروف الآنية التي يجد نفسه فيها. ولكنه، على الرغم من ذلك، يمتلك، على وجه العموم، القدرة على إدراك الأشياء حوله بدون الاسترشاد بأحد. إن القدرة على إدراك العالم الخارجي مماثلة للقدرة على التذكر. إن الإنسان، على العموم، يتذكر ما يدعي تذكره. إن هذا ينطبق على الإنسان بالضرورة على الرغم من أن هناك حالات لا يتذكر فيها الإنسان ما يدعي تذكره ويحتاج إلى اللجوء إلى شهادة سواه من الذين لشهادتهم أهمية في هذا السياق. كذلك هو الحال بالنسبة لإدراك الإنسان للعالم الخارجي. إن الحالات التي يبدو له فيها أنه يدرك أمراً ما هي بالضرورة، على العموم، حالات يدرك فيها بالفعل ما يبدو له أنه يدركه، على الرغم من أن هناك حالات لا يدرك فيها الإنسان ما يدعي إدراكه.

ليست كل المعرقلات الأبستامية بالطبع من النوع الآني الذي نشير إليه. فإن هناك معرقلات أبستامية أكثر ثباتاً كالمعرقلات التي ترتبط بالعامل الإيديولوجي. فكما نبهنا كارل ماركس، فإن الإيديولوجيا تقوم بدور كبير في تعمية الواقع بحيث إن من ينظر إلى الواقع من منظور إيديولوجي معين، فإنه ليس بوسعه أن يدرك الأشياء على حقيقتها. والعامل الإيديولوجي، كمعرقل أبستامي، يختلف كثيراً، لا شك، عن عوامل كالتي ذكرناها سابقاً، لأن الإيديولوجيا، باعتبارها أنظومة من الاعتقادات ليست شيئاً يطرأ على الشخص كالتعب أو السكر أو الانفعال أو عدم القدرة على التركيز أو تشوش الذهن وما أشبه ذلك. فلا معنى، من جهة، لأن نقول إن الاعتقاد هو حالة تطرأ على الشخص، ولأن نقول، من جهة ثانية، إن الاعتقاد ذا الطابع الإيديولوجي هو حالة عابرة للشخص، صاحب الاعتقاد. فالاعتقاد هو شيء يتبناه الشخص أو يسلم به أو يتعلق به وما أشبه ذلك، ولكنه ليس شيئاً يحدث للشخص. والاعتقاد، كحالة ذاتية، قد يكون شيئاً عابراً في حياة صاحب هذا الاعتقاد، ولكن الاعتقادات ذات الطابع الإيديولوجي لها طابع الديمومة. فإنها تذوب (Becomes Internalized) في الإنسان فتصبح جزءاً لا يتجزأ من حياته الفكرية، وقد تطغى أحياناً على حياته الفكرية إلى حد يجعلها، لهذا الإنسان، المعيار الذي يتعين على أساسه الحكم على كل شيء آخر.

ولكن حتى العامل الإيديولوجي، كمعرقل أبستامي، ليس على درجة من الثبات بحيث يشكل حاجزاً دائماً يحول دون رؤية الإنسان للأشياء على حقيقتها. فإنه لا ينبع من طبيعة بشرية يفترض أنها ثابتة على نحو مطلق، بل إنه يجد أساسه في الشروط الاجتماعية والتاريخية للبشر، وهي، لا شك، شروط متغيرة. فقد يكون هذا العامل، مثلاً، في ظل نظام كالنظام الرأسمالي، عاملاً هاماً في تعمية الواقع الاجتماعي، مما يؤدي إلى عرقلة محاولة الإنسان، في ظل هذا النظام، تحقيق معرفة علمية لطبيعة هذا النظام. غير أنه لا شيء يمنع من حيث المبدأ، أو حتى من الوجهة الواقعية، أن تكون لبعض الأفراد الذين يعيشون في ظل هذا النظام القدرة على التحرر من تأثيرات الإيديولوجيا السائدة فيه وأن يكون بإمكانهم، بالتالي، فهم طبيعة نظامهم الاجتماعي فهماً موضوعياً.

إن المعرقلات الأبستامية التي تهم أصحاب الأطروحة الأبستمولوجية التي تشكل مدار نقاشنا في هذا الفصل ليست من نوع المعرقلات الأيديولوجية. فهي يفترض فيها أن ترتبط بسمات ثابتة للطبيعة البشرية. ولكن ما عساها تكون هذه السمات؟ من هذه السمات أنانية الإنسان وخضوعه لميوله وأهوائه واهتمامه بالنتائج

القريبة لأفعاله أكثر من اهتمامه بالنتائج البعيدة وتعرضه للخطأ وعدم قدرته على التنبؤ بشكل دقيق بما يخبئه المستقبل للإنسان ووقوع الإنسان في الخطيئة بعد سقوطه. إن هذه السمات، كما يفترض أصحاب الموقف الذي نعالجه، ترتبط بطبيعة الإنسان الثابتة، ولذلك فإنها، باعتبارها مصدراً لمعرقلات أبستامية في مجال المعرفة الأخلاقية، تشكل حاجزاً لا يمكن واقعياً تخطيه، حاجزاً يحول دون حصول الإنسان على معرفة أخلاقية حقة بدون الاسترشاد بالأوامر والنواهي الإلّهية.

من الضروري هنا، قبل إخضاع الأطروحة الأخيرة لتحليل تقييمي، أن نوضح الفرق بين ما يعنيه قولنا إنه لا يمكن واقعياً تجنب صعوبات أو معرقلات من نوع ما وقولنا إنه لا يمكن تجنبها من حيث المبدأ. بدون توضيح هذا الأمر، قد لا يستطيع بعض القراء أن يميزوا بين الأطروحة الأبستمولوجية الأولى التي كانت محور تحليلنا التقييمي في الفصلين الأخيرين والأطروحة الأبستمولوجية الثانية التي تشكل مدار نقاشنا الآن.

أول ما نلاحظه، في محاولتنا توضيح الفرق بين القولين، هو أن ما يترتب على القول الأول ليس له طابع منطقي أو مفهومي، بل طابع سببي، في أفضل حال، بينما العكس تماماً هو ما يترتب على القول الثاني. فإن قولي، مثلاً، إن هناك موانع واقعية (بمعنى أنه لا يمكن تخطيها لأسباب تتعلق بطبيعة الواقع) تحول بيننا وبين معرفة ما يحدث على الشمس بصورة مباشرة (أي عن طريق الملاحظة المباشرة) هو أن نقول إنه يستحيل علينا، سببياً، أن نعرف ما يحدث على الشمس بصورة مباشرة. فإن معرفة كهذه مستحيلة سببياً لأن امتلاكها يستوجب ملاحظتنا ما يحدث على الشمس من مكان ما على الشمس، أو على الأقل، من مكان قريب جداً من الشمس. ولكن من الواضح هنا أن افتراض وجود واحدنا في مكان ما على الشمس أو مكان قريب جداً منها ليراقب ما يحدث عليها هو افتراض يتعارض مع قوانين سببية معروفة تتعلق بتأثير درجات حرارة عالية كالتي سيتعرض لها واحدنا فيما لو كان قريباً جداً من الشمس على جسمه أو على أي شيء آخر قد يستعمله ليقي جسمه من حرارة الشمس. إن القوانين السببية المعنية تقتضي أن ينصهر واحدنا انصهاراً تامًّا بحرارة الشمس مع كل المواد الواقية التي قد يلجأ إليها، كائنة ما كانت، وذلك قبل أن يقترب بكثير من الشمس إلى الحد الذي يسمح له بملاحظة ما يحدث عليها بصورة مباشرة. ولكن ما تقتضيه هذه القوانين ليس ضرورياً منطقياً أو مفهومياً بدليل أنه يمكننا أن نتصور وجود مادة لا تصهرها حتى حرارة عالية كالتي نجدها على الشمس. إنه ليس أمراً متناقضاً منطقياً أن نفترض وجود مادة كهذه. ولذلك فإنه لا شيء يمنع من حيث المبدأ أن

يتمكن واحدنا عن طريق لجوئه إلى مادة كالتي نتصور وجودها، ليقي نفسه من حرارة الشمس، أن يتمكن من أن يقترب من الشمس إلى الحد الذي يسمح له بملاحظة ما يحدث عليها بصورة مباشرة دون أن ينصهر بحرارتها.

إن ما يترتّب، إذن، على قولنا إن هناك حواجز لا يمكن تخطيها واقعياً تحول دون معرفتنا لأمر ما هو أن افتراض حصولنا على المعرفة المعنية يتعارض مع قوانين سببية معروفة. ولكن المسألة تختلف تماماً عندما تكون الحواجز التي تحول دون حصولنا على معرفة ما حواجز لا يمكن تخطيها حتى من حيث المبدأ. لنفترض أن ما نريد معرفته بصورة مباشرة ليس ما يحدث على الشمس بل الحالات الذاتية لشخص ما. إن الشخص، صاحب هذه الحالات، يختبر حالاته طبعاً بصورة مباشرة، ولكن نحن الذين نراقبه يمكننا فقط اللجوء إلى سلوكه الخارجي للنفاذ إلى عالمه الخاص. ولكن من الملاحظ هنا أن استحالة نفاذنا إلى عالمه الخاص إلا على هذا النحو غير المباشر ليست استحالة سببية بل منطقية أو مفهومية. إن هذا يعود إلى أنه لا يمكن لشخص ما س أن يختبر الحالات الذاتية لـ ص إلا إذا كان س هو ص. ولكن إذا كان س هو غير ص ابتداء، إذن يستحيل منطقياً أو مفهومياً، وليس سببياً فحسب، أن يختبر س الحالات الذاتية لـ ص، لأن كل شخص هو ذاته بالضرورة المنطقية. فإذا كان كون س هو ص شرطاً ضرورياً لاختبار س الحالات الذاتية لـ ص وإذا كان هذا الشرط، بالضرورة المنطقية، لا ينطبق على س، لأن س، ابتداء، ليس ص، إذن، بالضرورة المنطقية، لا يمكن لـ س أن يختبر الحالات الذاتية لـ ص.

من الواضح، بناءً على تحليلنا السابق، أن الكلام على معرقلات أبستامية لا يمكن تخطيها واقعياً تحول دون معرفتنا لموضوع ما على نحو معين لا يعني أكثر من الكلام على عوامل تحتمها، سببياً، طبيعتنا البشرية أو طبيعة الموضوع نفسه. وفي نظر دعاة الأطروحة الأبستمولوجية الثانية التي نناقشها في هذا الفصل، فإن هذه العوامل هي عوامل ترتبط بالطبيعة البشرية أكثر من ارتباطها بطبيعة موضوع المعرفة، أي طبيعة الوقائع الأخلاقية. ولذلك بإمكاننا الآن أن نضع أطروحتهم على النحو الآتي: إن عجز الإنسان عن الوصول إلى معرفة أخلاقية بدون توجيه إلّهي مرده إلى عوامل ذاتية تحتمها سببياً عناصر ثابتة في الطبيعة البشرية. هذا يعني طبعاً أن حصول الإنسان على معرفة أخلاقية باستقلال عن المعرفة الدينية أمر ممكن من حيث المبدأ، وإن يكن ممتنعاً واقعياً (أي سببياً). فإنه يمكن منطقياً، وإن لم يكن ممكناً سببياً، ألا تتسم الطبيعة البشرية بتلك السمات التي تولد المعرقلات الأبستامية المعنية. ولو لم تتسم الطبيعة البشرية بهذه السمات، إذن على افتراض أن كل شيء آخر ظل على

حاله، فإنه لا يبقى أمام الإنسان أية حواجز تحول دون حصوله على معرفة أخلاقية سوى الحواجز العملية، وهي حواجز يمكن تخطيها مع الوقت.

بإمكاننا الآن أن نوضح على نحو دقيق الفرق بين الأطروحة الأبستمولوجية الأولى والأطروحة الأبستمولوجية الثانية. إن الأطروحة الأولى تنظر إلى امتناع حصول الإنسان على معرفة أخلاقية باستقلال عن المعرفة الدينية غير منوط مطلقاً بعوامل مرتبطة بالطبيعة البشرية، أو حتى بطبيعة الأخلاق كنشاط اجتماعي، بل بعوامل مرتبطة بطبيعة المعرفة الأخلاقية بالذات. إن هذه المعرفة، في نظر أصحاب الأطروحة الأولى، لا يمكن أن تجد أساسها الموضوعي، بالضرورة المنطقية، لا في الإنسان ولا في الطبيعة، بل فقط في الله. إن ما يترتب على هذا الموقف منطقياً هو أن المعرفة الأخلاقية، باعتبارها معرفة موضوعية، ليست ممكنة منطقياً البتة ما لم نؤسسها على المعرفة الدينية.

أما الأطروحة الثانية، كما رأينا، فإنها تربط عجز الإنسان عن الحصول على معرفة أخلاقية باستقلال عن المعرفة الدينية بعوامل تحتمها سبباً طبيعة الإنسان وليس بعوامل ترتبط بطبيعة المعرفة الأخلاقية. ولذلك فإن الأخلاق، بناءً على هذه الأطروحة، مستقلة منطقياً عن الدين بمعنى أنه يمكن من حيث المبدأ الحصول على معرفة أخلاقية بدون اللجوء إلى المعرفة الدينية. إلا أن القول الأخير لا بد من أن يعتبر غير متماسك منطقياً، في نظر أصحاب الأطروحة الأولى. فإذا كانت طبيعة المعرفة الأخلاقية، كما يدعون، هي التي تحتم اللجوء إلى المعرفة الدينية للوصول إلى معرفة أخلاقية، إذن فإن القول إنه يمكن من حيث المبدأ الحصول على معرفة أخلاقية بدون اللجوء إلى المعرفة الدينية هو بمثابة القول إنه يمكن أن تكون للمعرفة الأخلاقية طبيعة غير طبيعتها. ولكن القول الأخير، بدوره، هو بمثابة القول إنه يمكن للمعرفة الأخلاقية ألا تكون معرفة أخلاقية. وهذا، لا شك، قول غير متماسك منطقياً البتة.

لنعد الآن إلى شاغلنا الأساسي في هذا الفصل وإلى تلك السمات التي، كما رأينا، تشكل، بحسب اعتقاد دعاة الأطروحة الأبستمولوجية الثانية، مصدراً لشتى المعرقلات الأبستامية في مجال المعرفة الأخلاقية. بإمكاننا أن نلخص هذه السمات في السمات الأربع الآتية: (أ) أنانية الإنسان، (٢) خضوع الإنسان لميوله وأهوائه واهتمامه بالنتائج القريبة لأفعاله أكثر من اهتمامه بالنتائج البعيدة، (٣) عجز الإنسان عن التنبؤ بما يخبئه له المستقبل، (٤) الطبيعة الخاطئة (Sinful Nature) للإنسان.

لنبدأ بالسمة الأولى، سمة الأنانية. إن ما يفترضه أصحاب الأطروحة الأبستمولوجية الثانية هو أن الإنسان أناني بطبعه. ما يعنيه هذا هو أنه يستحيل

سيكولوجياً على الإنسان أن يقوم بفعل لا يعتقد أنه يحقق أكثر ما أمكن من الخير لذاته. إذا ترك للإنسان أن يؤسس أخلاقه بمفرده، فإنه، بسبب أنانيته، لن يعطي أي دور في الأخلاق التي يؤسسها سوى للمبادىء التي تتطابق النتائج المترتبة على تطبيقها مع ما يستلزمه تحقيق مصلحته[٢]. غير أن هذه المباىء لا يمكن أن تكون هي المبادىء الصحيحة من المنظور الأخلاقي. فالمبادىء الصحيحة من المنظور الأخلاقي هي، كما نبهنا كانط، من النوع الذي يقول إن ما هو واجب من الوجهة الأخلاقية هو كذلك حتى وإن لم يتطابق مع ميولنا وأهوائنا ورغباتنا. إذن أن نعرف أن ما ينبغي أن نفعله هو كذا وكذا هو أن نعرف أن كذا وكذا هو ما ينبغي القيام به لا لسبب سوى أنه واجبنا. من الواضح من هذا التحليل البسيط أن الحياة الأخلاقية القويمة ليست ممكنة بدون الاستعداد للتضحية، لأن في الكثير من الحالات سنجد أن ما علينا أن نفعله، من المنظور الخلقي، هو ما لا نريد أن نفعله. وهذا، بدوره، يعني أن المعرفة الأخلاقية لما ينبغي أن نفعله هي معرفة تقوم على أن المبدأ الذي يستوجب منا القيام بالفعل المعني هو مبدأ يستوجب منا القيام بهذا الفعل حتى وإن لم يكن ذلك في مصلحة من يقوم به. وإذا كانت أنانيتنا تعمينا عن رؤية صحة مبادىء كهذه، وتصرفنا، بالتالي، عن تبنيها، إذن فإن أنانيتنا تحول دون حصولنا على معرفة أخلاقية حقة.

حتى نوضح المسألة الأخيرة بصورة أفضل من وجهة نظر أصحاب الحجة التي تشكل مدار نقاشنا، لنحاول أن نبين ما هي بعض المبادىء الضرورية للمعرفة الأخلاقية التي يزعم أصحاب هذه الحجة أن أنانيتنا تعمينا عن رؤية صحتها. من هذه المبادىء المبدأ الذي يقضي من كل منا بأن يعامل سواه كما يريد من سواه أن يعامله ومبدأ كانط الإنساني الذي يقضي بمعاملة كل شخص على أنه غاية في ذاته وليس مجرد وسيلة[٣]. لا شك هنا أن العمل بموجب مبادىء من نوع المبدأين الأخيرين يستلزم منا في بعض الحالات، بل ربما في الكثير منها، التضحية بمصلحة شخصية ما. ولكن أنانيتنا المزعومة تقتضي من كل منا بأن يضع مصلحته الشخصية فوق كل اعتبار. إن الشخص الأناني لن يعطي لمصالح الآخرين الوزن نفسه الذي يعطيه لمصلحته، ولن يتورّع، إن اقتضى الأمر، من معاملة سواه على أنه مجرد وسيلة. وهذا يعني، في نظر أصحاب الحجة التي نعالجها، أن المبادىء التي يبني عليها الأناني قراراته الأخلاقية أو التي هي مضمرة في سلوكه الأخلاقي هي عكس المبادىء التي لا يمكن الحصول على معرفة أخلاقية إلا على أساسها.

ولكن ـ وهنا نأتي إلى السؤال الأصعب ـ حتى لو افترضنا أننا أنانيون، فهل

ستعمينا أنانيتنا حقاً عن التمييز بين ما هو صحيح وما هو فاسد أخلاقياً من بين المبادىء المعيارية؟ إن أنانيتنا قد تقودنا أحياناً إلى تجاهل المبادىء الصحيحة من المنظور الأخلاقي وإلى عدم العمل بموجبها، خصوصاً إذا كنا نعتقد أنه لن ينكشف أمر خرقنا لهذه المبادىء. ولكن تجاهل المبادىء الصحيحة أخلاقياً شيء وجهلها شيء آخر تماماً. لنفترض أننا أنانيون عقلانيون، كما افترض توماس هوبز (Thomas Hobbes). إن الأناني العقلاني (Rational Egoist) كما حاول هوبز أن يبين، لا يمكنه إلا أن يصل إلى معرفة أن مبادىء كالتي تعنينا هنا هي التي ينبغي أن تشكل الأساس لسلوكنا الأخلاقي[٤]. لنفترض أن الوضع الذي نجد أنفسنا فيه يتوافر فيه الشرطان التاليان: الشرط الأول هو أن كل الأفراد في هذا الوضع أنانيون عقلانيون، والشرط الثاني هو أن الوضع شبيه بما أسماه هوبز «الحالة الطبيعية». إن المقصود بالحالة الطبيعية حالة لا يخضع فيها الأفراد لأية ضوابط أو مبادىء، سواء من النوع القانوني أو النوع الأخلاقي. إنها، باختصار، حالة قبل اجتماعية[٥] (Pre-Social). إن ما يترتّب على افتراضنا أن الأفراد في الوضع الذي نتصوره أنانيون هو أن كلاً منهم لا تحركه سوى الدوافع الأنانية وحدها إلى حد يجعله يطلب تأمين أكثر ما أمكن من النفع لذاته، بأية طريقة ممكنة. وما يترتب على افتراضنا عدم خضوع الأفراد لأية ضوابط أو مبادىء من أي نوع هو أن كل فرد منهم، بسبب أنانيته، لن يترك أية فرصة تفوته لتحقيق أكثر ما أمكن من النفع لذاته، حتى لو عنى ذلك تسبيب أكثر ما أمكن من الضرر لسواه. فلا شيء يردع أو يمكن أن يردع أي شخص من أن يفعل ما يشاء بسواه ما دام ذا قدرة على فعل ذلك والفرصة متاحة له لفعله. ولكن وضعاً كهذا هو وضع لا بد من أن نواجه فيه ما صار يعرف بـ«معضلة السجناء» (Prisonner's Dilemma). إنه، بمعنى آخر، وضع لا يمكن لأي شخص فيه أن يحقق من المكاسب لذاته إلا ما يقع دون الحد الأدنى من المكاسب التي يمكن أن يحققها لذاته فيما لو تعاون مع الآخرين وتخلى عن مساعيه المنفردة لتحقيق خيره الخاص على طريقته الخاصة غير عابىء بالآخرين وبصالحهم وخيرهم[٦]. إن الفكرة الأساسية هنا هي أنه لو عمل كل شخص على أن يكون هو الرابح الأكبر لانتهى كل منهم إلى أن يكون خاسراً. إن هناك حداً أدنى من التعاون وتنسيق الجهود يجب ألا نهبط دونه، وألا نجعل الفرص المتاحة لكل فرد لتحقيق رغباته العقلانية تنخفض إلى حد لا يرضى به أي كائن عاقل.

إذا عدنا إلى افتراضنا الأصلي، أي إلى الافتراض القائل إن كل الأفراد في الحالة التي تصورناها عقلانيون، إذن يمكننا أن نستنتج أنه لا بد لهم من أن يروا بعقولهم، عاجلاً أو آجلاً، أن الوضع الذي يجدون أنفسهم فيه مرفوض لكل منهم، حتى من منظور أناني. ولكن التعاون مع الآخرين إلى الحد المطلوب لتجنب معضلة

السجناء يستوجب وجود إطار اجتماعي يعرف كل فرد ضمنه أنه سيحظى، على العموم، باحترام الآخرين لشخصه، وبأنه لن يعامل من قبلهم على أنه مجرد وسيلة وأن مصالحه لن تعطى في حساباتهم وزناً أقل من الوزن الذي يعطونه لمصالح أي شخص سواه. بدون هذا لا يمكن تأمين تعاون أي شخص مع الأخرين، وبالتالي تأمين وجود حياة متحدية تعطي لكل فرد أكثر ما أمكن من الفرص لتحقيق أكثر ما أمكن من الخير لذاته وتجنب الجميع معضلة السجناء. ولكن ما يعنيه هذا في نهاية الأمر هو أن انطلاق الأفراد من منطلق أناني لا يمكن إلا أن يوصلهم، على افتراض أنهم عقلانيون، إلى أن يروا صحة تبني مبادىء كالمبدأ القائل إنه ينبغي معاملة جميع الحالات المتساوية بالتساوي أو المبدأ القائل إنه لا يجوز معاملة أي شخص على أنه مجرد وسيلة. إذن، حتى لو سلمنا مع أصحاب الأطروحة التي تشكل مدار نقاشنا هنا أن البشر أنانيون بطبعهم، فإن أنانيتهم، إن اتخذت بعداً عقلانياً، لن تعميهم عن رؤية صحة مبادىء أخلاقية كالتي نشير إليها، بل إن العكس هو ما سينطبق عليهم.

من المشكلات الأخرى التي تواجهها الأطروحة التي نناقشها أنها في افتراضها كون البشر أنانيين بطبيعتهم تجعل من المتعذر فهم كيف يمكن اللجوء إلى الدين أن يحدث فرقاً في محاولتنا الحصول على معرفة أخلاقية. فإذا كانت أنانيتنا تعمينا عن الحقائق الأخلاقية، ولا يمكننا التغلب على أنانيتنا واقعياً، إذن فكيف يمكن للعودة إلى الدين أن تساعدنا على إزالة الأنانية باعتبارها معرقلاً أبستامياً في مجال المعرفة الأخلاقية؟ لا شك أن العودة إلى دين سماوي كالإسلام أو المسيحية، مثلاً، قد تزود البشر برادع قوي يردعهم عن فعل الشر. ولكن من الواضح هنا أن استنكاف واحدنا عن القيام بأفعال من نوع أو آخر، لا لسبب سوى أن قيامه بها هو أمر سيعاقب عليه، لا يعني أنه يعرف أن قيامه بهذه الأفعال هو أمر غير جائز أخلاقياً. لا ينفع أن يعترض أصحاب الأطروحة التي نناقشها على أساس أن كون العقاب في هذه الحالة عقاباً إلّهياً وكوننا نعرف أنه كذلك يكفينا لمعرفتنا أن نوع الأفعال التي سيطال العقاب الإلّهي من يقوم بها هو تماماً ما لا تجيزه الاعتبارات الأخلاقية. إن هذا الاعتراض يعيدنا إلى كل المشكلات التي أثرناها في الفصل السابق. فإنه لا يمكننا أن نعرف أن الله لا يمكن أن يعاقبنا إلا على الأفعال التي تحظرها الاعتبارات الأخلاقية ما لم نعرف مقدماً أن الله كلي الخير. ومن الواضح أن هذا يعني أن المعرفة الأخلاقية سابقة منطقياً على معرفتنا أن الله لا يعاقب إلا على الأفعال المحظورة أخلاقياً.

إذن، ما زلنا مواجهين بالسؤال: كيف يمكن للعودة إلى الدين أن تحدث فرقاً بخصوص إزالة الأنانية باعتبارها معرقلاً أبستامياً في مجال المعرفة الأخلاقية؟ قد

يجيب بعضهم أن الإيمان الديني يؤدي دوراً أساسياً في تعديل الطبيعة الأنانية للبشر ويمكنهم من التغلب عليها، وبالتالي فلا تعود تعميهم عن رؤية الحقائق الأخلاقية. ولكن هذا الجواب يتعارض، لا شك، مع الافتراض الأصلي لأصحاب الأطروحة الحالية، الذي، كما رأينا، يقضي بالنظر إلى الأنانية على أنها جزء من طبيعتنا الثابتة. فإذا لم تكن الأنانية جزءاً من طبيعتنا الثابتة، كما هُيء لنا في البداية، إذن فإنه يمكن واقعياً للبشر أن يتغلبوا على أنانيتهم. ولكن ما الذي يمنع من أن تكون التربية العلمانية، لا التربية الدينية، هي الواسطة لتحقيق ذلك؟ لم نعط أي سبب للاعتقاد بخلاف ذلك وبأن الدين وحده قادر على تهذيب النفس على النحو الذي يجعلها قادرة على التغلب على النزعة الأنانية أو أية نزعات أخرى مماثلة. وإذا عدنا إلى واقع البشر، فإننا، لا شك، سنجد أنه لا توجد علاقة ضرورية بين غياب الإيمان الديني لدى الإنسان وتبني أخلاق أنانية. فلا يوجد أي دليل مطلقاً على أن ملاحدة كبرتراند رسل وجون ديوي وسدني هوك وجان بول سارتر تبنوا أخلاقاً كهذه، بل إن الأدلة التي في حوزتنا تشير تماماً إلى العكس من ذلك. وإذا كان هذا ممكناً بالنسبة لبعض الأفراد، فلا شيء يمنع من أن يكون هذا ممكناً واقعياً لسواهم من البشر. وبمجرد أن نعترف بهذا فإننا نجرّد الموقف الذي نعالجه من كل قوته.

لننتقل الآن إلى السمة الثانية المزعومة للطبيعة البشرية التي تشكل، في نظر أصحاب الأطروحة الأبستمولوجية الحالية، معرقلاً أبستامياً في مجال المعرفة الأخلاقية. هذه السمة المزعومة، كما رأينا، هي أن الإنسان يخضع لميوله وأهوائه ويهتم بالنتائج القريبة أو المباشرة لأفعاله أكثر بكثير من اهتمامه بنتائجها البعيدة. إنه، باختصار، ليس أنانياً عقلانياً، كما افترضنا في معالجتنا لأنانية الإنسان المزعومة باعتبارها معرقلاً أبستامياً. إنه، على العكس من ذلك تماماً، أناني قصير النظر. وعلى افتراض أنه كذلك، فإنه عاجز عن أن يدرك طبيعة سعادته الحقة. فلأنه لا يخضع سوى لميوله وأهوائه ولا تجذبه سوى اللذات المباشرة، فإنه سيميل إلى الخلط بين تحقيق لذات مباشرة وعابرة وبين الحصول على السعادة الحقة.

ولكن لا بد من التساؤل هنا عما يجعل من السمة الثانية المزعومة للطبيعة البشرية حائلاً يحول دون بلوغ الإنسان أية معرفة أخلاقية. إن ما يبدو أنه يشكل إجابة معقولة عن تساؤلنا هو افتراض بعض الفلاسفة أن السعادة هي الغاية الوحيدة التي هي ذات قيمة كامنة[٧]. وإذا انطلقنا من هذا الافتراض ذي الأصول الأرسطية، فإن ما يترتّب على ذلك هو أن المعرفة الأخلاقية هي معرفة لما يحقق سعادة الإنسان. إذن، كل ما يحول دون وصول الإنسان إلى اعتقادات موثوقة بخصوص ما يشكل مكونات

سعادته الحقة يحول أيضاً دون وصوله إلى اعتقادات موثوقة بخصوص ما يحقق سعادته الحقة. وإذا كان الإنسان فعلاً أسير أهوائه العارضة وأسير شهواته وما أشبه ذلك، وإذا كان هذا يعميه عن إدراك مكونات سعادته الحقة، إذن فإنه، لهذا السبب، يمنعه من الوصول إلى اعتقادات موثوقة بخصوص ما يحقق سعادته. ولكن المعرفة هي، قبل كل شيء آخر، اعتقاد موثوق. من هنا لا بد من الاستنتاج أن اتسام الطبيعة البشرية بالسمة الثانية المزعومة يحول دون حصول الإنسان على معرفة أخلاقية بمفرده.

لنفترض على سبيل الجدل أن السمة الثانية هي فعلاً سمة ثابتة للطبيعة البشرية وأنها فعلاً تعمينا عن إدراك كنه سعادتنا. بل لنذهب إلى أبعد من ذلك ونفترض أن المعرفة الأخلاقية تستوجب معرفتنا لما يشكل المكونات الجوهرية للسعادة الإنسانية. فما نريد معرفته الآن هو كيف يمكننا، عن طريق اللجوء إلى دين سماوي كالإسلام أو المسيحية، أن نصل إلى إدراك كنه سعادتنا، وبالتالي إزالة ما يحول دون حصولنا على معرفة أخلاقية. إن الجواب الذي قد يعطيه أصحاب الموقف الذي نناقشه هو أن الدين هو الذي يزوّدنا بالمعرفة المطلوبة لما يشكل ماهيتنا الحقة، أي لما يشكل المعنى الأخير لكوننا بشراً. إن ما يفترضه هذا الجواب طبعاً هو أن الإنسان وُجد من أجل غاية معينة وهي الغاية التي تقررها ماهيته والتي بتحقيقها تتحقق سعادته الحقيقية. المؤمن وحده يعرف ما هي ماهيتنا كبشر، أي ما هي طبيعتنا الغائية النهائية، ولذلك فهو وحده الذي يعرف ما هي طبيعة السعادة الحقة وطبيعة الفضيلة[٨]. إن ما نجده في هذا الجواب هو لجوء إلى أفكار قديمة تعود إلى أفلاطون وأرسطو بخصوص العلاقة الضرورية المزعومة بين تحقيق الإنسان لسعادته وتحقيقه لما يشكل معناه الأخير كإنسان. إن ما يضفيه أصحاب الموقف الذي نعالجه هنا هو نظرهم إلى المعنى الغائي الأخير الذي يسندونه إلى الإنسان على أنه شيء تقرره الطبيعة المخلوقة للإنسان. إذن إن تحقيق الإنسان لمعناه كإنسان يعني، في نظرهم، تحقيقه للغرض الذي خلق من أجله. من هنا فإن المؤمن، من دون سواه من البشر، يمتلك القدرة على معرفة ما الذي يعنيه تحقيق ماهيته كإنسان. وإذا كانت المعرفة الأخلاقية، كما يفترض أصحاب هذه الحجة، تستوجب معرفتنا لما يعنيه تحقيق السعادة، إذن المؤمن وحده هو الذي يمتلك القدرة على الحصول على معرفة أخلاقية.

ولكن الكلام على المؤمن هنا ليس كلاماً على المؤمن بإطلاق. ينبغي أن نحدد هنا من مِن المؤمنين من مختلف الأديان يمتلك القدرة على الحصول على معرفة أخلاقية. هل هو المسلم أم المسيحي أم البوذي أم الهندوسي؟ إن هذا سؤال جدُّ هام

بالنظر إلى عدم وجود اتفـاق بين المؤمنين من مختلف الأديان حـول هذا الغـرض النهائي الذي وجد من أجله الإنسان. فالبوذي، مثلاً، يجد أن الغاية الأخيـرة هي النرفانا، باعتبارها حالة روحية من نوع معين، بينما الهندوسي يجد هذه الغاية الأخيرة في اتحاد الآتمن (النفس) مع البراهما (الذات العليا). ومن يدري ما الذي سنكتشف أنه يشكل الغاية الأخيرة للإنسان في الديانات الأخرى المنتشرة في هذا العالم والتي تنتمي إلى ثقافات غير ثقافتنا. المهم أنه لا اتفاق فيما بين الأديان المختلفة حول ما هو الغرض الأخير الذي وُجد من أجله الإنسان. إذن، إذا كانت معرفة الغرض الأخير الذي وجد من أجله الإنسان ضرورية للحصول على معرفة أخلاقية، فكيف نقرر هنا أي دين من الأديان المختلفة يزوّدنا بالمعرفة السابقة؟ من الواضح هنا أنه لا يمكن أن نقرر شيئاً كهذا بدون اللجوء إلى معيار مستقل عن الدين[٩]. ولكن ما يعنيه هذا هو أنه حتى نقرر أي دين يمتلك المعرفة السابقة وأيها لا يمتلكها، فإن علينا أن نمتلك نحن معرفة مستقلة لما يشكل الماهية الحقة للإنسان. وإذا كان امتلاكنا لمعرفة كهذه يعني امتلاكنا معرفة لما يشكل المعنى الأخير أو الغاية الأخيرة للوجود الإنساني، وبالتالي لما هي طبيعة السعادة، إذن فإن الإنسان قادر على الحصول على معرفة أخلاقية بدون اللجوء إلى أي دين.

بإمكاننا أن نصل إلى النتيجة نفسها عن طريق آخر. لنفترض أنه لا خلاف بين الأديان حول ما هي الماهية الحقة للإنسان. بمعنى آخر، لنفترض أننا لسنا مواجهين بالسؤال المتعلق بما هي المكّونات الجوهرية للطبيعة الإنسانية، وأننا متفقون حول ما معنى أن يكون الإنسان إنساناً. إن السؤال الذي لا بد من أن يواجهنا الآن هو السؤال: لماذا ينبغي أن يحقق الإنسان معناه كإنسان؟ كيف يمكننا هنا أن نحول حكماً انطولوجياً إلى حكم قيمة؟ لنفترض أننا أشرار بطبيعتنا، فهل ينبغي أن نحقق معنى كوننا بشراً في هذه الحالة؟ هل يمكننا أن نفهم «ينبغي» في السؤال الأخير بمعناه الأخلاقي وفي الوقت نفسه نجيب عن هذا السؤال بالايجاب؟ بالطبع لا. فإذا كنا أشراراً بطبعنا فإن ما ينبغي فعله، من وجهة نظر أخلاقية، هو عكس ما تدفعنا في اتجاه فعله طبيعتنا الشريرة. من الواضح، إذن، من هذا التحليل البسيط أنه لا يمكننا أن نستنتج فوراً من معرفتنا لما هي ماهيتنا الحقة أن ما علينا أن نفعله، أخلاقياً، هو ما يحقق، أو ما يساهم في تحقيق، هذه الماهية![١٠].

لا بد من أن يعترض أصحاب الموقف الذي نعالجه في هذا الفصل على أساس أن الله لا يمكن أن يكون قد وهبنا طبيعة شريرة، بل العكس هو الصحيح. ولكن ما هو المسوغ المعقول هنا لافتراضنا أن الله لا يمكن أن يكون قد وهبنا طبيعة شريرة؟

يبدو أن المسوغ المعقول لهذا الافتراض هو معرفتنا أن الله كلي الخير. وإذا صحّ ما نقوله، إذن فإن معرفتنا أن الله كلي الخير سابقة منطقياً على معرفتنا أن طبيعتنا الحقة ليست شريرة. ولكن، كما بينا في الفصل السابع، فإنه ليس بوسعنا أن نعرف أن الله كلي الخير إن لم نمتلك معرفة أخلاقية بصورة مستقلة عن المعرفة الدينية. وهكذا يتضح أنه لا يمكننا أن نعرف أن علينا، من المنظور الأخلاقي، أن نحقق الغاية أو الغايات التي تتواءم مع طبيعتنا الحقة والتي بتحقيقها يتحقق المعنى الأخير لإنسانيتنا، إلا إذا كنا نمتلك معرفة أخلاقية بصورة مستقلة عن المعرفة الدينية. غير أن هذا لا بد من أن يوقع أصحاب الموقف الذي نعالجه في دور واضح. فبناءً على موقفهم، كما رأينا، أننا نحتاج إلى العودة إلى المعرفة الدينية لنفهم ما هي طبيعتنا الحقة لأن هناك نواقص معينة فينا تعمينا عن فهم هذه الطبيعة بدون الاسترشاد بالله. من هنا فإنه لا يمكننا واقعياً، بناءً على هذا الموقف، أن نمتلك معرفة أخلاقية بدون توجيه إلّهي، لأن معرفة المكونات الجوهرية لطبيعتنا هي شرط ضروري لامتلاك معرفة أخلاقية. ولكن الاسترشاد بالله لمعرفة المكونات الجوهرية لطبيعتنا، كما حاولنا أن نبيّن، يمكنه أن يؤدي الغرض الأبستمولوجي الذي يفترض أن يؤديه بناءً على الموقف الحالي فقط إذا كنا نعرف أن الله الذي وهبنا طبيعتنا هو كائن كلي الخير. والمعرفة الأخيرة ممكنة، كما بينا في الفصل السابق، فقط إذا كنا نمتلك معرفة أخلاقية سابقة على المعرفة الدينية. إذن فإن النتيجة الأخيرة المترتبة على كل ما سبق هي أنه لا يمكننا أن نمتلك معرفة أخلاقية بدون توجيه إلّهي إلا إذا كنا نمتلك معرفة أخلاقية باستقلال عن أي توجيه إلّهي.

لننتقل الآن إلى السمة الثالثة المزعومة للطبيعة البشرية التي يفترض أنها تشكل واحداً من المعرقلات الأبستامية في مجال المعرفة الأخلاقية. إن هذه السمة، كما ألمحنا سابقاً، تتعلق بعدم قدرة الإنسان على التنبؤ بكل تفاصيل المستقبل وأن يجيب بصورة نهائية وحاسمة عن أسئلة تتعلق بما هي النتائج البعيدة المترتبة على القيام بفعل معين خصوصاً في الحالات التي تطال فيها هذه النتائج عدداً كبيراً من البشر. إن الإنسان بطبيعته ليس كلي المعرفة، وإذا أضفنا أن المستقبل مليء بالممكنات (Contingencies) فإن معرفة الإنسان في الحاضر لما يخبئه المستقبل تصبح ممتنعة عملياً وواقعياً. ولكن معرفة كهذه ضرورية، لا شك، للوصول إلى قرارات أخلاقية سديدة. فإن هناك نتائج كثيرة تترتب على تنفيذنا القرارات الأخلاقية التي نتخذها، وهذه النتائج لا تنحصر فيما نتوقع حصوله من نتائج مباشرة أو قريبة، بل إنها، لا شك، تتعدى ذلك إلى الاشتمال على نتائج أبعد منها بكثير. وإنه لا يمكننا أن نعرف ما إذا كنا قد اتخذنا القرار الأخلاقي الصحيح بدون معرفتنا لما هي هذه النتائج

البعيدة. وإذا كان تقديرنا لهذه النتائج غير موثوق فيه ولا يمكن أن يتجاوز كونه تقديراً احتمالياً إلى كونه معرفة بالمعنى الحق، إذن فإننا لا نملك القدرة على أن نعرف أي قرار أخلاقي اتخذناه هو قرار صحيح وأي قرار هو عكس ذلك. من هنا فإن لجوء الإنسان إلى سلطة أعلى منه كسلطة الله هو الشيء الوحيد الذي يمكن أن يضمن وصوله إلى قرارات أخلاقية سديدة. فبمجرد أن ندرك أن الله كلي المعرفة، فإن ما ندركه هو أنه وحده يمتلك الرؤية الشاملة لكل العلاقات الإنسانية بكل تعقيداتها ويستطيع أن يعرف كل النتائج القريبة والبعيدة للأفعال الإنسانية بكل تفاصيلها ومفرداتها[١١].

إن الحجة الأخيرة تواجه عدة صعوبات. الصعوبة الأولى تتعلق بعجز الإنسان المزعوم عن التنبؤ بالمستقبل. من الواضح أن هذا العجز لا يمكن أن يكون أكثر من عجز عملي إلا إذا افترضنا أن أفعال الإنسان واختياراته وقراراته لا تخضع لقوانين سببية. فإذا افترضنا أمراً كالأخير، فعندها لا يمتنع علينا واقعياً فحسب، بل ونظرياً أيضاً، التنبؤ بالنتائج التي ستكون لأفعالنا التي نقوم بها في الحاضر على من سيتأثرون بها. فإذا كانت ردود فعل الذين سيتأثرون بنتائج أفعالنا لا تخضع لقوانين سببية، إذن لا يمكننا، حتى من حيث المبدأ، أن نعرف ماذا ستكون ردود الفعل هذه. ولهذا السبب فإنه لن يكون بإمكاننا، حتى من حيث المبدأ أيضاً، أن نتنبأ لا بالنتائج القريبة ولا بالنتائج البعيدة لأفعالنا. ولكن تجدر الملاحظة هنا أن افتراضنا عدم خضوع الأفعال الإنسانية لقوانين سببية يجعلها غير قابلة للتنبؤ، ليس من قبلنا فحسب، بل من قبل الله أيضاً[١٢]. وهذا يعني أن الله ليس في وضع أبستامي أفضل من وضعنا فيما يتعلق بتقدير النتائج المترتبة على قراراتنا الأخلاقية.

لا يمكن تجنب الصعوبة الأخيرة إلا إذا نظرنا إلى الأفعال والاختيارات الإنسانية على أنها خاضعة لقوانين سببية. ولكن إذا نظرنا إليها كذلك، فعندها علينا أن ننظر إلى عجز الإنسان عن التنبؤ بالمستقبل على أنه لا يتجاوز كونه عجزاً عملياً. بمعنى آخر، إن هذا العجز لا يتعلق بسمات ثابتة في الطبيعة البشرية، كما هيأ لنا أصحاب الموقف الذي يشكل مدار نقاشنا هنا، بل إنه يتعلق بعوامل يمكن واقعياً التغلب عليها، وإن كان هذا الأمر متعذراً عملياً.

إن التسليم بالنتيجة الأخيرة لا ينفي طبعاً ادعاء أصحاب الحجة التي نعالجها حالياً أن الله هو الأقدر على معرفة المستقبل من الإنسان وأن اللجوء إليه يضمن بصورة أفضل بما لا يقاس وصولنا إلى قرارات أخلاقية سديدة من لجوئنا إلى سلطة إنسانية. ولكن ـ وهنا نأتي إلى الصعوبة الثانية التي تواجهها الحجة الأخيرة ـ لا يمكن اللجوء

إلى الله لتحقيق الغرض المعني إذا كان هذا اللجوء لا يعني ولا يمكن أن يعني أكثر من اللجوء إلى كتاب مقدّس ما. إن ما نحتاج إليه للوصول إلى قرارات أخلاقية صحيحة هو الاسترشاد بالله مباشرة في الوقت الذي نزمع اتخاذ قراراتنا. وهذا يستلزم، لا شك، ألا ينقطع الوحي عن الإنسان، أي ألا يمتنع الله عن التواصل مع الإنسان في أية لحظة يكون مدعواً فيها أي منا لاتخاذ قرار أخلاقي ما. ولكن الاتصال بالله للاسترشاد به هو من اختصاص الأنبياء وهو عملية غير مستمرة بدون انقطاع، كما يعتقد المسلمون، مثلاً، الذين يرون أن الوحي توقف عند محمد خاتم النبيين. ولذلك فإنه ليس متاحاً لنا نحن الذين لا نحتل الوضع الفريد الذي يحتله الأنبياء أن نتواصل مع الله بالمعنى الذي يؤدي إلى تلقينا عن طريق الوحي المعلومات المطلوبة عن النتائج البعيدة المتوقعة لأفعال نزمع القيام بها.

حتى يتوضّح لماذا لا تفيدنا العودة إلى كتاب ديني ما لسد النقص في معرفتنا الأخلاقية الذي يولده عجزنا عن معرفة المستقبل، لنحاول أن نبين للقارىء، أولاً، على أي مستوى من مستويات المعرفة الأخلاقية تكون ثمة حاجة لمعرفة المستقبل. إن هناك ثلاثة مستويات للمعرفة الأخلاقية. فعلى المستوى الأول ما نريد معرفته هو أي مبدأ من المبادىء الأخلاقية ينبغي أن يشكل المعيار الأخير للأخلاق. قد لا نجد طبعاً أن هناك مبدأ يمكنه أن يؤدي هذا الدور، ولكن ليس هذا ما يعنينا الآن. إن المسألة التي تعنينا هي المسألة المتعلقة بما إذا كانت معرفة المستقبل ضرورية لوصولنا إلى قرار عقلاني بخصوص ما ينبغي اتخاذه معياراً أخيراً للأخلاق من بين المعايير المتنافسة. بمعنى آخر، على افتراض أن المعرفة الأخلاقية على المستوى الأول ممكنة، فهل نحتاج لحصولنا على هذه المعرفة إلى معرفة المستقبل؟ الجواب هو طبعاً بالنفي. فإن ما هو مطلوب منا على المستوى الأول هو أن نبيّن أية غاية من الغايات التي نثمنها تثميناً كبيراً هي غاية لذاتها أو ذات قيمة كامنة (Intrinsic Value). ولكن هذا يعني أن ما هو مطلوب منا على هذا المستوى هو أن نبيّن ما هي الغاية التي ينبغي أن نسعى نحو تحقيقها، بغض النظر عما يترتب على تحقيقها من نتائج من غير النوع الذي يعنيه تحقيق هذه الغاية. فإذا كانت السعادة، كما يدعي جون ستورات مل مثلاً، هي الشيء الوحيد ذو القيمة الكامنة، إذن ينبغي أن نسعى نحو تحقيق السعادة لذاتها. وهذا يعني أنه إذا تبيّن، مثلاً، في حالة من الحالات أن تحقيقنا السعادة سيكون على حساب أشياء أخرى نثمنها، كأن يؤدي تحقيقنا السعادة في هذه الحالة إلى تقييد حرية شخص من الأشخاص أو تعطيلها بصورة تامة، فإن هذا لا يمكن أن يشكّل سبباً لامتناعنا عن تحقيق السعادة، إلا إذا اعتبرنا الحرية أعلى قيمة من السعادة. ولكن هذا يتناقض مع افتراضنا الأصلي أن السعادة هي الشيء

الوحيد ذو القيمة الكامنة. فإن هذا الافتراض يلزمنا بأن نقول إن القيمة الخلقية لأي شيء آخر كالحرية أو العدالة أو التحقيق الذاتي مستمدة من كونه وسيلة لتحقيق السعادة.

إن المسألة التي نثيرها هنا تصبح شديدة الوضوح عندما ندرك أن السؤال الذي يتطلب إجابة منا على المستوى الأول للمعرفة الأخلاقية هو السؤال التالي: أي نوع من النتائج ينبغي أن نستهدف تحقيقه في نهاية التحليل من خلال أفعالنا واختياراتنا الأخلاقية؟ ومن الواضح أن ما هو مطلوب للإجابة عن هذا السؤال ليس أن نعرف ما هي النتائج المترتبة على قيامنا بهذا الفعل أو ذاك أو على تبنينا هذه السياسة الأخلاقية أو تلك. فلو كانت لمعرفة النتائج أهمية في هذا الصدد، لكان علينا أن نسأل، تمهيداً للوصول إلى جواب عن السؤال المطروح، ما هي النتائج المترتبة على اعتبارنا هذا المعيار، لا ذاك، معياراً نهائياً للأخلاق؟ ولكن السؤال الأخير مخالف للعقل، لأنه يفترض أن هناك معياراً للمفاضلة بين البدائل المطروحة وأن له، بالتالي، أسبقية معيارية على البدائل المطروحة في الوقت الذي يطلب منا أن نبيّن على أساس النتائج المتوقعة أي معيار بين هذه البدائل له أسبقية على كل معيار آخر. من الواضح، إذن، أن سؤالاً كهذا غير جائز منطقياً.

ما هو جائز هو أن نسأل عن النتائج المترتبة على تبني مبدأ ما وكيف تقارن بالنتائج المترتبة على تبني مبدأ آخر ـ هذا عندما تكون المشكلة التي نواجهها هي من النوع الذي يستدعي منا أن نعرف ما هي المرتبة التي ينبغي أن نعطيها لكل منهما في سلم التقييم. فإذا كان غرضنا، مثلاً، أن نبيّن ما إذا كان مبدأ الحرية أم مبدأ المساواة الاقتصادية هو الذي ينبغي أن يعطى مرتبة أعلى في سلم التقييم، فإنه بإمكاننا أن نفعل هذا فقط إذا افترضنا أن هناك مبدأ ثالثاً كالسعادة، مثلاً، له أسبقية معيارية على المبدأين السابقين. ففي افتراضنا شيئاً كهذا، يصير بإمكاننا أن نلجأ إلى نوع النتائج المترتبة على تبني كل مبدأ من هذين المبدأين لغرض تحديد مرتبة كل منهما في سلم التقييم. فمن الواضح هنا أنه إذا كانت السعادة هي الغاية الأبعد، إذن المبدأ الذي ينبغي أن يعطى أسبقية معيارية هو المبدأ الذي يقربنا تبنيه من تحقيق السعادة أكثر من المبدأ الآخر.

ولكن إذا كان سؤالنا، أصلاً، هو عما يشكل المبدأ الأخلاقي الذي له أسبقية معيارية على كل المبادىء الأخرى التي من نوعه، إذن فإن هذا السؤال لا يمكن أن يؤول على أنه سؤال عما يشكل، من بين البدائل المطروحة، البديل ذا النتائج الأفضل. فلو أولناه على هذا النحو لكان علينا أن نقول إن هناك معياراً للمفاضلة

مستقلاً عن كل المبادىء التي نحن بصدد الاختيار بينها وأن لهذا المعيار، بالتالي، أسبقية معيارية على كل هـذه المبادىء. ولكن هـذا يناقض افتـراضنا الأصلي أن مجموعة المبادىء التي نحن بصدد اختيار معيارنا الأخلاقي الأخير من بينها تتضمن المبدأ الذي ينبغي أن يعطى أسبقية معيارية على كل المبادىء الأخرى. فإن غرضنا هو أن نعرف أي مبدأ في هذه المجموعة هو هذا المبدأ. ولذلك ففي تأويلنا سؤالنا الأصلي على أنه سؤال عن أي مبدأ من المجموعة المعنية هو مبدأ يؤدي تبنيه إلى نتائج أفضل من النتائج التي يؤدي إليها تبني أي مبدأ آخر، فكأننا نحوله إلى سؤال عن أي مبـدأ من هذه المجمـوعة هـو المعيار الأخيـر للأخـلاق وليس المعيار الأخيـر للأخلاق. والسؤال الأخير، لا شك، غير متماسـك منطقيـاً. فإن عـدم التماسـك المنطقي أمر لا مفر منه لأنه إذا حاولنا أن نجيب عن السؤال السابق، فإن علينا أن نقول شيئاً كهذا: إن اختيار المبدأ كذا وكذا هو الذي له النتائج الأفضـل، أي أن اختياره معياراً أخيراً للأخلاق تترتّب عليه نتائج أفضل من اختيار أي بديل سواه معياراً أخيراً للأخلاق. ولكن هنا نفترض أن هناك معياراً نقرر على أساسه ما هي النتائج الأفضل وأنه مستقل عن المبادىء التي نفاضل بينها. ولكن حتى يكون لجوؤنا إلى هذا المعيار المستقل لغرض المفاضلة أمراً مسوغاً، فإنه ينبغي أن يكون هذا المعيار أعلى في سلم التقييم من كل المبادىء التي نفاضل بينها. وما يعنيه هذا، بدوره، أن المبدأ الذي نختاره عن طريق تطبيقنا هذا المعيار على أنه المبدأ الأخير للأخلاق هو أدنى مرتبة في سلم التقييم من هذا المعيار. إذن، بتأويلنا سؤالنا الأصلي على النحو الذي افترضناه، فإننا نجعل محاولة الإجابة عن هـذا السؤال أشبه بمحـاولة تـربيع الدائرة. فهذا السؤال، إذا أولناه على النحو المقترح، يطلب منا أن نبيّن ما هو المعيار الذي لا معيار فوقه في سلم التقييم بواسطة اللجوء إلى معيار فوقه في سلم التقييم. والتناقض هنا واضح.

إذا انتقلنا الآن إلى المستوى الثاني للمعرفة الأخلاقية، فإن ما نلاحظه هو أن ما نستهدف معرفته، على هذا المستوى، هو ما الذي يشكل واجباتنا للوهلة الأولى. إن هناك واجبات كثيرة لدينا من هذا النوع، ومعرفتنا لها مستمدة من معرفتنـا لما هي القواعد الأخلاقية، أي المسوغة من المنظور الأخلاقي. ولكن كيف نعرف أي قواعد هي القواعد التي ينبغي تبنيها من المنظور الأخلاقي؟ الجواب يتوقف، لا شك، على ما نصل إلى معرفته على المستوى الأول. فإذا تـوصلنا على المستـوى الأول إلى النتيجة أن السعادة، مثلاً، هي الشيء الوحيد الذي ينبغي أن نطلبه لذاته، إذن فإن القواعد التي ينبغي اختيارها من المنظور الأخلاقي هي القواعد التي لا يمكن تحقيق السعادة العامة بدون ضبط سلوك البشر بها. لا شك هنا في أن معرفة النتائج المترتبة

على تبني قواعد معينة، بدل قواعد سواها، هي معرفة ضرورية لتقرير واجباتنا للوهلة الأولى. فإذا قلنا، مثلاً، إن الوفاء بالوعد واجب من واجبات الوهلة الأولى، فـإن المسوغ لاعتباره كذلك هو أن تمسك البشر على العموم بالقاعدة الأخلاقية، «ينبغي الوفاء بالوعد»، هو ذو نتائج أفضل من عدم تمسكهم بها، حيث المعيار الأخير الذي نلجأ إليه لتقييم النتائج هو معيار السعادة العامة. ولكن من الملاحظ هنا أننا لا نحتاج لمعرفة «أسرار» المستقبل حتى نكون في وضع دليلي يسمح لنا بأن نعتبر التمسك على العموم بقواعد مثل القاعدة الأخيرة أو مثل القاعدة «السرقة أمر غير جائز»، أو القاعدة «مساعدة الآخرين أمر مستحسن»، أو القاعدة «قول الصدق واجب»، ذا نتائج أفضل بكثير من النتائج المترتبة على عدم التمسك بها أو على التمسك بما هو معاكس لها. وهذا، لا شك، يصدق، بغض النظر عن نوع النتـائج التي نعـطيها الأهميـة القصوى من المنظور الأخلاقي[١٣]. فإنه أمر واضح هنا أننا لسنا بحاجة إلى العودة إلى كائن كلي المعرفة لهذا الغرض.

عندما ننتقل إلى المستوى الثالث والأخير للمعرفة الأخلاقية، فإن ما يعنينا، على هذا المستوى، ليس ما الذي يشكل واجباتنا للوهلة الأولى، بل ما يشكل واجباتنا الفعلية. ولكن الكلام على واجب ما على أنه واجبنا الفعلي هو كلام على ما ينبغي فعله، من المنظور الأخلاقي، في وضع معطى، أي وضع له خصوصياته، كائنة ما كانت. من هنا يتّضح أن ما تقول قاعدة أخلاقية ما إنه واجبي للوهلة الأولى ليس من الضروري أن يكون واجبي الفعلي. وفائي بوعدي لصديق، مثلاً، هو، لا شـك، واجبي للوهلة الأولى، ولكن قد تكون الظروف التي أجد نفسي فيها من النوع الذي لا بد أن يؤدي فيه وفائي بوعدي إلى إلحاق أذى كبير بشخص آخر، مثلاً، أو إلى عدم قول الصدق أو الإجحاف بحق أحد من الناس. بمعنى آخر، قد تكون لوفائي بوعدي في وضع معين نتائج قريبة أو بعيدة يعني تحققها إخلالي بواجب آخر أو أكثـر من واجبات الوهلة الأولى. ولذلك فلا يمكنني أن أقرر بأن وفائي بوعدي في هذا الوضع هو واجبي الفعلي قبل أن أصل إلى تقدير النتائج المترتبة على وفائي بوعدي. وإذا كانت المسألة ليست فقط مسألة تقدير النتائج القريبة، بل والنتائج البعيدة أيضاً، فإن الوصول إلى معرفة ما الذي يشكل واجبي الفعلي في الوضع المعني تصبح عملية صعبة. فإن ما سيكون مطلوباً مني، في هذه الحالة، هو أن أبيّن ما إذا كانت النتائج البعيدة المترتبة على وفائي بوعدي وإخلالي بواجب آخر أو أكثر من واجبات الوهلة الأولى أفضل أو أسوأ، على وجه الإجمال، من عدم وفائي بوعدي وعدم إخلالي، بالتالي، بالواجب الآخر. إن ما هو واجبي للوهلة الأولى، إذن، لا يمكن أن يكون واجبي الفعلي في وضع معطى إذا تبيّن، في ضوء معرفتنا لخصوصيات هذا الوضع،

أن النتائج البعيدة المترتبة على قيامي بهذا الواجب هي، على وجه الإجمال، أفضل، من المنظور الأخلاقي، من النتائج البعيدة المترتبة على عدم قيامي به.

من الواضح من تحليلنا السابق أنه إذا تعقدت معنا الأمور في مجال المعرفة الأخلاقية، بسبب عجزنا عن معرفة المستقبل، فإنما تتعقد فقط على المستوى الثالث والأخير للمعرفة الأخلاقية. ولكن ما هو واضح أيضاً هو أنه لا فائدة من العودة إلى كتاب ديني، كالانجيل أو القرآن، لمعرفة ما هي واجباتنا الفعلية. لا بد أن نجد في كتب دينية كهذه قواعد تنص على بعض واجبات الوهلة الأولى، وقد نستطيع أيضاً أن نستخلص من بعض النصوص الواردة فيها بعض المبادىء الأخلاقية العامة. ولكن الواجبات الفعلية، كما بيّنا بوضوح، لا يمكن أن تتقرر إلا في ضوء الأوضاع المحددة التي نجد أنفسنا فيها في الهنا والآن. فلا يعقل هنا أن أتوقع أن أجد في كتاب ديني ظهر منذ مئات السنين جواباً عن سؤالي، ما الذي ينبغي أن أفعله، (أي ما هو واجبي الفعلي) في الوضع الذي أجد نفسي فيه في الهنا والآن؟ فحتى لو وجدنا في هذا الكتاب الديني أحكاماً أخلاقية تنص على واجبات فعلية، وليس فقط على واجبات للوهلة الأولى، فإن هذه الأحكام لا يمكن أن تؤخذ على أنها تخصنا نحن في هذه اللحظة وفي ظل الشروط الحالية التي نجد أنفسنا فيها. فإنها لا يمكن أن تخص سوى الجماعة المخاطبة وقت نزول الآيات الدينية التي تنطوي على هذه الأحكام.

لا ينفع القول هنا إنه يمكننا، عن طريق اللجوء إلى القياس، أن نبيّن أن هذه الأحكام تنطبق على أوضاعنا مثلما انطبقت على أوضاع من سبقونا. فالقياس غير ممكن إلا إذا كانت أوضاعنا متشابهة مع الوضع السابق الذي نقيس عليه إلى حد يكفي لتطبيق القاعدة الأخلاقية نفسها في الحالتين. ولكن، كما سيتضح معنا بعد حين، فإنه من المتعذر علينا أن نعرف أن هناك تشابهاً كافياً بين أوضاعنا الحالية والوضع السابق الذي نقيس عليه بدون أن يكون بإمكاننا أن نعرف، باستقلال عما نعرفه عن الوضع السابق، ما هي النتائج البعيدة المترتبة، في أي وضع من الأوضاع الحالية، على قيام واحدنا بفعل له نفس السمات المجردة للفعل الذي نقيس عليه[١٤]. وهذا يعني، كما سنرى بوضوح بعد حين، أن القياس لا يمكن أن يجنبنا وحده المشكلة التي يثيرها أصحاب الموقف الذي يشكل مدار نقاشنا، أي المشكلة النابعة عن عجزنا المزعوم عن معرفة المستقبل.

حتى تتوضح المسألة الأخيرة على نحو أفضل، لنفترض أن شخصاً سرق مبلغاً من المال ليشتري به طعاماً لأطفاله الجياع ولم تكن ثمة وسيلة لديه غير السرقة لتأمين

الطعام لأطفاله الجياع. ولنفترض أننا اعتبرنا هذا الفعل جائزاً أخلاقياً بسبب سماته المجردة، (أي لأنه فعل من النوع الذي يكون الدافع الرئيس وراءه تأمين الطعام لأطفال جياع عن طريق السرقة لعدم وجود أية وسيلة أخرى لتأمين الطعام لهم). إن القاعدة الأخلاقية التي ينطوي عليها حكمنا الأخلاقي أن هذا الفعل مسوغ أو جائز هي القاعدة التالية: يجوز من الوجهة الأخلاقية أن يقوم شخص بفعل سرقة إذا كان هذا الفعل هو وسيلته الوحيدة لإطعام أطفاله الجياع. لنفترض الآن أننا نواجه وضعاً يبدو مماثلاً للوضع الذي طبقنا عليه القاعدة الأخلاقية الأخيرة، لجهة كون السمات المجردة للفعل في الوضع السابق هي نفسها السمات المجردة للفعل في الوضع الأخير، فهل نملك ألا نطبق القاعدة نفسها على هذا الوضع الآخر؟ طبعاً لا. فحتى نكون متسقين مع أنفسنا، ينبغي أن نعامل جميع الحالات المتساوية بالتساوي. ولكن هل هناك ضمان مطلق في أن الحالتين متساويتان؟ لا شك مطلقاً في أنهما تبدوان متساويتين، بمعنى أن الفعل الذي نشير إليه في حالة منهما له نفس السمات المجردة للفعل الذي نشير إليه في الحالة الثانية. ولكن عدم وجود اختلاف في السمات المجردة للفعلين لا يعني، بالضرورة، أن الحالتين متساويتان. حتى تتوضح هذه المسألة، لنفترض أننا اكتشفنا فيما بعد أنه في الحالة السابقة من تعرضوا للسرقة لم يتأثروا مطلقاً بهذا العمل، بينما الذين تعرضوا للسرقة في الحالة الثانية حُرموا، بسبب هذا العمل، من إطعام أنفسهم وأطفالهم الجياع أو شعروا بأسى كبير لأنهم تعرضوا للسرقة. فهل نستطيع الآن، في ضوء هذه المعلومات الجديدة، أن نطبق القاعدة نفسها على الحالتين بدون أي تردد على الإطلاق؟ طبعاً لا. فإننا قد نكتشف، في ضوء هذه المعلومات الجديدة، أن القيام بالفعل المعني في الحالة الثانية، وإن كانت هناك اعتبارات أخلاقية موجبة للقيام به[١٥]، إلا أنه قد تكون هناك اعتبارات أخلاقية أخرى مبطلة للسابقة.

من الواضح، إذن، أن السؤال الذي نواجه به هنا ليس سؤالاً عما يشكل السمات المجردة للفعل في كل من الحالتين، بل إنه سؤال عما إذا كان هناك بين النتائج المترتبة على القيام بالفعل المعني في أي من الحالتين ما يشكل حصوله اعتباراً أخلاقياً مبطلاً للاعتبار الأخلاقي الموجب للوهلة الأولى للقيام بهذا الفعل. فإن السمات المجردة للفعل، بناءً على افتراضنا الأصلي، واحدة في الحالتين. ولذلك فإن أي فرق بينهما قد يكون ذا أهمية، من الوجهة الأخلاقية، ينبغي أن يكمن في أن النتائج المترتبة على القيام بالفعل المعني في الحالة السابقة ليست متطابقة تماماً مع النتائج المترتبة على القيام بفعل من نوعه في الحالة الأخيرة. وما يوضحه هذا هو أن جواز القيام بفعل من النوع الذي يعنينا هنا، سواء في الحالة التي نقيس عليها أو في

الحالة الثانية، لا يجد مسوغاً أخلاقياً كافياً له في كونه فعلاً يحوز على السمات المجردة المشار إليها. فإن القاعدة التي ينبغي الاسترشاد بها في الحالتين ليست القاعدة السابقة التي طبقناها على الحالة الأصلية، بل القاعدة: يجوز أن يقوم شخص بفعل سرقة إذا كان هذا الفعل وسيلته الوحيدة لإطعام أطفاله الجياع ولم يتضمن الوضع الذي وجد نفسه فيه أية اعتبارات أخلاقية مبطلة للاعتبارات الموجبة للوهلة الأولى للقيام بهذا الفعل. ولكن الإشارة هنا إلى عدم وجود اعتبارات أخلاقية مبطلة للاعتبارات الموجبة للوهلة الأولى للقيام بالفعل هي إشارة إلى النتائج القريبة والبعيدة المترتبة على القيام بالفعل المعني. فإن علينا أن نعرف هنا أن النتائج القريبة والبعيدة هذه ليس بينها أية نتيجة يشكل حصولها اعتباراً أخلاقياً مبطلاً للاعتبار الخلقي الموجب للقيام بالفعل.

إن الصورة لن تتغير كثيراً إذا افترضنا الآن أن الحالة التي نقيس عليها في مثالنا السابق هي حالة ورد ذكرها في نص ديني ما (لنقل في حديث للنبي) وأن الحكم الأخلاقي الوارد في هذا النص الديني على الشخص الذي سرق لإطعام أطفاله الجياع هو أن هذا الشخص لم يرتكب خطأً أخلاقياً. هنا علينا أن نفترض، لا شك، أن الله، أو النبي بوحي من الله، أصدر هذا الحكم الأخلاقي لعلمه أن النتائج البعيدة المترتبة على القيام بهذا الفعل في الوضع العيني المشار إليه لا تتضمن نتيجة واحدة يشكل حصولها اعتباراً أخلاقياً مبطلاً للاعتبار الأخلاقي الذي يوجب أو يجيز هذا الفعل. من المهم أن نلاحظ هنا أنه لا يمكن عملياً تفصيل كل هذه النتائج، لأنها تكاد تكون غير قابلة للحصر. ولذلك فلا يعقل أن نتوقع أن نجد في النص الديني المفترض في حديثنا أية إشارة سوى للسمات المجردة للفعل، أي التي تجعله فعلاً من نوع معين. ولكن السمات المجردة لا تستنفد كل سمات الوضع ذات الصلة الوثيقة بالشأن الأخلاقي والتي ترتبط في معظمها بالنتائج البعيدة المترتبة على القيام بهذا الفعل في الوضع العيني المعني.

لنفترض الآن أننا ووجهنا بوضع يبدو مشابهاً للوضع المشار إليه في النص الديني المفترض، فإنه لن يكون بإمكاننا أن نقول سوى أنه يجوز لمن هو في هذا الوضع أن يقوم بفعل من النوع المشار إليه، على افتراض أن كل شيء آخر ظل على حاله. ولكن من الواضح هنا أنه لا يمكننا أن نقول إن واجبه الفعلي، أو إن ما هو جائز له فعلاً، هو القيام بهذا الفعل، إلا إذا كنا نعرف أن كل شيء آخر ظل على حاله، أي أن حالة المتغيرات الأخرى التي ارتبطت بالوضع الأصلي هي هي حالتها في الوضع الحالي. ولكن أنى لنا أن نعرف هذا الأمر بدون أن نحاول أن نعرف نحن بأنفسنا ما

هي النتائج المترتبة على المدى البعيد، في الوضع العيني الحالي، على القيام بفعل من النوع المشار إليه؟ القياس لا ينفعنا هنا، كما هو واضح من تحليلنا، إلا إذا كنا نقيس على الوضع الأصلي فقط من حيث كونه وضعاً من النوع الذي يتسم به الفعل بالسمات المجردة التي ذكرناها. ولكن ما يسوغ لنا القياس استنتاجه، في هذه الحالة، هو أن الفعل الذي يرتبط بالوضع الحالي الذي نواجه به هو فعل جائز أو واجب أخلاقي للوهلة الأولى، ليس إلا. أما إذا نظرنا إلى الوضع الأصلي، ليس فقط من حيث كونه وضعاً قام فيه شخص بفعل سرقة لإطعام أطفاله الجياع ولم تكن أمامه غير هذه الوسيلة لإطعامهم، بل وأيضاً من حيث كونه لا يولد أي نتائج يشكل حصول أي منها اعتباراً خلقياً مبطلاً للاعتبار الذي يجيز القيام بفعل السرقة المعني، فعندها يكون السؤال مفتوحاً بخصوص وجود تماثل بين الوضع الحالي والوضع الأصلي. ولا يمكننا أن نفترض بحق وجود تماثل بينهما إلا بعد أن نصل نحن بأنفسنا إلى معرفة النتائج البعيدة المترتبة على القيام بالفعل المعني في الوضع **العيني الحالي**. وهكذا يتضح لنا أن العودة إلى نص ديني أو آخر لا يمكنها أن تعوض عن عجزنا المزعوم عن معرفة المستقبل بوصفه واحداً من المعرقلات الأبستامية في مجال المعرفة الأخلاقية.

لننتقل الآن إلى تناول السمة الرابعة والأخيرة المزعومة للإنسان والتي تشكل، في نظر أصحاب الأطروحة الأبستمولوجية الثانية، معرقلاً أبستامياً في مجال المعرفة الأخلاقية. إن هذه السمة تتعلق بالطبيعة الخاطئة التي يزعم أصحاب الموقف الذي نعالجه أن الإنسان اكتسبها بعد السقوط وطرده من الجنة. إن هذه الطبيعة الخاطئة تفسد الأحكام الأخلاقية للإنسان، فلا يعود بإمكانه أن يميز بين الخير والشر أو بين الحق والباطل. فالانسانية عند السقوط ابتدأت تتحول من «التمحور حول الله» الى «التمحور حول الذات»، كما عبّر إميل برونر (Brunner). إن الأخير، في الواقع، ذهب إلى حد الاعتقاد أنه بعد سقوط الإنسانية أصبح، حتى السعي الحثيث الجاد لتقويم الحياة الأخلاقية، عديم الجدوى. فإن كوني ملزماً بأن أفعل خيراً، يقول برونر، «هو تماماً الدليل أنه ليس بمقدوري أن أفعله»(١٦). فإن مجرد وجود حس بالالزام، مجرد وجود توتر بين ما ينبغي أن نفعله وما نرغب في فعله، لهو دليل قاطع، في نظره، على عمق الهوة التي تفصل بيننا وبين فعل الخير(١٧). ولا يمكن ردم هذه الهوة عن طريق اللجوء إلى أخلاق علمانية، لأن هذا يكون بمثابة معالجة الداء بالداء. الطريقة الوحيدة لردم هذه الهوة هي العودة إلى الله والتسليم له والخضوع لإرادته. باختصار، إن العودة إلى التمحور حول الله هي الطريقة الوحيدة لتجنب آثار الفساد التي علقت بإرادتنا الأخلاقية جراء السقوط.

إن المسألة التي يثيرها الموقف الأخير والتي لها علاقة بالأطروحة الأبستمولوجية الثانية هي المسألة التي تدور حول التأثير السيء الذي تركه، أو يفترض أنه تركه، سقوط الإنسان على قدرته على تكوين أحكام أخلاقية سديدة. لن نكون معنيين هنا مطلقاً بقصة السقوط وكيف ينبغي فهمها. إن ما يعنينا، بالأحرى، هو ما يفترض أن الإنسان انتهى إليه بعد السقوط، في نظر أصحاب الموقف الذي نعالجه هنا، وكيف يشكل هذا معرقلاً أبستامياً في مجال المعرفة الأخلاقية. وما نفهمه من كلام برونر هو أن الإنسان، بعد سقوطه، انتهى إلى التمحور حول ذاته بدل التمحور حول الله. إن برونر، في الواقع، (وهذا أمر أشرنا إليه سابقاً في هذا الفصل) يذهب إلى حد الاعتقاد أن كل ابتعاد عن الله هو، بالضرورة، تمحور حول الذات. وهذا يعني، في نظره، أن أية أخلاق نقيمها، بعد السقوط، هي أخلاق أنانية (Egoistic Ethics) مهما بالغنا في نفي هذا عنها[١٨]. إن التمحور حول الذات، بدل التمحور حول الله، هو أساس الخطيئة، في اعتقاده. فإنه يجعل سعي الإنسان وراء الخير الأسمى، سواء فهمنا هذا السعي من منظور غائي أو منظور ديونطولوجي (Deontological) ، سعياً وراء خير الذات، ليس إلا. وإذا كان هذا ما يعنيه سقوط الإنسان، إذن فإن الكلام على الطبيعة الخاطئة للإنسان، في هذا السياق، ما هو إلا كلام على أنانية الإنسان. ولكن هذا يعيدنا إلى السمة الأولى المزعومة للطبيعة البشرية التي سبق وتناولناها وبينا كيف أنها لا يمكن أن تشكل عقبة في طريق الحصول على معرفة أخلاقية.

هناك، ربما، جانب آخر وأعم للطبيعة الخاطئة المزعومة للإنسان يعطل، أو يفترض أنه يعطل، قدرته على تكوين أحكام أخلاقية صحيحة أو سديدة. فمن ضمن الأمور التي لاحظناها في تناولنا لأفكار برونر نظره إلى الإنسان على أنه أصبح، بعد السقوط، أسير رغباته، فما عاد يحتكم إلاّ إليها. هذا ما نفهمه من قوله إن كون الإنسان يشعر بأنه ملزم بالقيام بفعل ما لهو دليل على عدم قدرته على القيام به. فبينما كانط أصر على أن الالزام يستوجب القدرة، فإن برونر يعكس الآية ويصر على أن الالزام يعني عدم القدرة. إن ما يبدو أنه يشكل الفحوى الأساسي لقول برونر الغريب هذا هو أن الإنسان، لأنه لا يفعل الخير بصورة طبيعية أو تلقائية، يعطينا الدليل الواضح على أنه، حينما يواجه وضعاً يستوجب قيامه باختيار أخلاقي، يعاني صراعاً داخلياً بين ما ينبغي أن يفعله وما يرغب في فعله. إن هذا التوتر الداخلي، كما يفهمه برونر، ما كان ليحدث لولا أن الإنسان لا يملك سوى أن يحتكم لرغباته. المسألة التي يتم التركيز عليها الآن هي احتكام الإنسان إلى رغباته، وليس هاماً هنا أن هذه الرغبات أنانية أو ليست أنانية، مما يجعل هذه المسألة مستقلة عن المسألة الأولى (التمحور حول الذات) التي ينطوي عليها موقف برونر.

ولكن لا بد من أن نتساءل الآن لماذا التوتر بين ما يشعر الإنسان أنه ملزم بفعله وما يرغب في فعله هو عقبة في طريق المعرفة الأخلاقية. إذا كان الإنسان يفهم هذا الصراع في داخله على أنه صراع بين الواجب أخلاقياً والرغبة، فإن فهمه له كذلك يفترض حتماً معرفة الإنسان لما هو واجب من منظور أخلاقي. فإذا كانت رغبتي، مثلاً، هي ألا أفي بوعد قمت به لصديق، فإنه لا يعقل أن أعاني صراعاً داخلياً بين رغبتي هذه وشعوري بأني ملزم بأن أفي بوعدي، إلا إذا كنت أرى أو أدرك أهمية أو قيمة الوفاء بالوعد. وبمقدار ما يشتد هذا الصراع الداخلي بمقدار ما يكون هذا دليلاً على مدى أهمية أو قيمة الوفاء بالوعد من منظور فهمي له. إن معاناتي صراعاً داخلياً كهذا هي، إذن، بعكس ما يدعي برونر، دليل على أني أستطيع التمييز بين ما هو واجب أو غير واجب أو بين الخير والشر وما أشبه ذلك. إن الذي لا يمتلك القدرة على القيام بأي تمييز من هذا النوع هو الشخص غير الأخلاقي (Amoral)(١٩). إن شخصاً كهذا، لأنه لا يمكنه أن يتبيّن الخير من الشر أو الحق من الباطل في الأمور الأخلاقية، لا يمكنه أن يعاني صراعاً داخلياً كالذي نشير إليه أو أن يشعر بالذنب إذا فعل ما هو مخالف لقواعد الأخلاق. فما دام لا يمتلك القدرة على أن يرى أن القيام بفعل من نوع أو آخر هو أمر خاطىء من الوجهة الأخلاقية، إذن فإذا كان يرغب في أن يقوم بهذا الفعل، فإننا لا نتوقع أن تكون هناك قوة في داخله (كشعوره بأنه ملزم بعدم القيام بهذا الفعل) تشده في اتجاه معاكس لهذه الرغبة. وفي غياب قوة كهذه، لا يعقل أن يعاني غير الأخلاقي صراعاً داخلياً كالذي يقصده برونر أو أن يشعر بالذنب بعد قيامه بالفعل المعني، على افتراض أنه فعله.

من الواضح، في ضوء تحليلنا السابق، أن معاناة صراع داخلي كالذي يشير إليه برونر لا يمكن أن تكون دليلاً على أن الشخص الذي يعاني هذا الصراع غير أخلاقي، وبالتالي لا يستطيع أن يتبين الخطأ من الصواب في الأمور الأخلاقية. إن العكس تماماً هو ما يبدو أنه ينطبق عليه. إذن، ما يمكن لبرونر أن يستنتجه، في أفضل حال، هو أن الطبيعة الخاطئة المزعومة للإنسان قد تقوده إلى تغليب رغباته وشهواته على واجباته. غير أن هذا لا يعني أنها تجعله غير أخلاقي، إنما ما يعنيه هو أنها تجعله لا أخلاقياً (Immoral). ولهذا السبب فهي ليست معرقلاً أبستامياً في مجال المعرفة الأخلاقية، لأن اللاأخلاقية صفة لا تنطبق إلا على الأشخاص الذين يتبينون، على العموم، الخطأ من الصواب في الأمور الأخلاقية ولكنهم، مع ذلك، لا يختارون ما هو صواب.

تناولنا فيما سبق السمات الأربع المزعومة للطبيعة البشرية وحاولنا أن نبين في تناولنا لكل سمة منها أنها، حتى ولو سلمنا أنها فعلاً سمة للطبيعة البشرية، لا تشكل

عائقاً بين الإنسان وبين حصوله على معرفة أخلاقية. غير أن هناك صعوبات أخرى تواجهها الأطروحة الأبستمولوجية الثانية لم نتعرض لها بعد. فمن الأمور التي يفترضها أصحاب هذه الأطروحة أن العودة إلى الله («التمحور حول الله» في لغة برونر) هي الطريقة الوحيدة لتخطي تلك النواقص المزعومة في طبيعتنا البشرية التي يفترض أنها تعطل قدرتنا على تكوين أحكام أخلاقية صحيحة أو سديدة. إن هذا الافتراض معرض للانتقاد لعدة أسباب. السبب الأول هو أنه لا يمكننا أن نتحقق من صدقه إلا إذا افترضنا أننا نمتلك معرفة أخلاقية بصورة مستقلة عن الاعتقاد بوجود الله. والسبب الثاني هو أن العودة إلى الله ـ التي تعني، في هذا السياق، الاحتكام إلى الإرادة الإلَهية كما هي معطاة لنا في نص ديني ما ـ قد تكون في الواقع هي المعرقل لحصولنا على معرفة لما هي واجباتنا الأخلاقية الفعلية. والسبب الثالث هو أنه إذا كانت المعرفة الأخلاقية سابقة على المعرفة الدينية، كما بينا في الفصل السابق، إذن إذا كانت نواقصنا، أي طبيعتنا الخاطئة، تمنعنا من تكوين أحكام أخلاقية صحيحة وتعرقل، بالتالي، قدرتنا على التمييز بين الخير والشر، إذن فإنها أيضاً، وبالقوة نفسها، تعرقل قدرتنا على معرفة الإرادة الإلَهية.

لنبدأ بتناول السبب الأول. حتى نرى بوضوح لماذا لا يمكننا أن نتحقق من صدق الافتراض أن العودة إلى الله هي الطريقة الوحيدة لإزالة معطلات المعرفة الأخلاقية بدون امتلاكنا معرفة أخلاقية مستقلة، لنتصد، أولاً، للسؤال: كيف نقرر من عاد إلى الله ويمتلك، بالتالي، إيماناً دينياً ومن ينطبق عليه العكس؟ المشكلة هنا هي أن هناك كثيرين يدعون أنهم يعودون إلى الله ويسترشدون به ويعملون وفق ما تقتضيه التعاليم الإلَهية. ولكن ليس كل هؤلاء متفقين في أحكامهم الأخلاقية، أي فيما يعتقدون أنه صواب أو خطأ من الوجهة الأخلاقية. وإذا لم تتفق أحكامهم الأخلاقية، فكيف نقرر، إذن، من منهم يعود إلى الله بالفعل ويسترشد به (أو يمتلك إيماناً دينياً صادقاً) ومن منهم لا ينطبق عليه ذلك؟ لا يمكن أن يكون جوابنا هو أن من يمتلك معرفة أخلاقية من بينهم هم الذين يمتلكون إيماناً دينياً صادقاً، لأن المعيار لامتلاك معرفة أخلاقية بناءً على الموقف الذي نناقشه، هو امتلاك إيمان ديني صادق. ولذلك من الواضح أن الجواب الأخير يوقعنا في دور.

ولكن حتى لو تجاوزنا المشكلة الأخيرة وتوصلنا إلى معيار للتمييز بين المؤمن وغير المؤمن ممن يدعون أنهم مؤمنون، فكيف نقرر أن المؤمن وحده هو الذي يمتلك، أو الذي لديه القدرة لأن يمتلك، فعلاً معرفة أخلاقية؟ فالمعرفة الأخلاقية، كما بينا في مكان آخر من هذا الفصل، ليست ولا يمكن أن تكون معطاة بشكل جاهز

ونهائي في النصوص الدينية. فالعودة إلى النصوص الدينية، كما بينا، لا يمكن أن تزود واحدنا بجواب عن السؤال: ما هو الفعل الذي نحن ملزمون أخلاقياً بالقيام به في وضع معطى؟ إنها، في أفضل حال، تقول لنا ما هي واجباتنا الأخلاقية للوهلة الأولى وليس ما هي واجباتنا الأخلاقية الفعلية؟ ولذلك فإنه لا يمكننا عن طريق العودة إلى هذه النصوص وحدها أن نبين من توصل إلى حكم أخلاقي صحيح ومن لم يتوصل إلى حكم كهذا في الحالات التي يحصل فيها تعارض بين حكم شخص وآخر. إذن لا مهرب هنا من مواجهة هذه المعضلة: إما الإيمان الديني ليس المعيار لمن يمتلك، أو لمن له القدرة على أن يمتلك، فعلاً معرفة أخلاقية، أو أن المعرفة الأخلاقية ليست ممكنة، من حيث المبدأ. لا مهرب من مواجهة هذه المعضلة، ما دامت العودة إلى النصوص الدينية لا يمكن أن تزودنا بمعرفة لما هي واجباتنا الأخلاقية الفعلية. فإذا لم تكن طبيعتنا الخاطئة تسمح بحصولنا على معرفة أخلاقية باستقلال عن امتلاكنا إيماناً دينياً صادقاً، وإذا كان ما يعنيه امتلاكنا هذا الإيمان، في هذا السياق، هو امتثالنا للأوامر والنواهي الإلّهية، إذن فإن امتلاكنا هذا الإيمان لا يضمن أكثر من حصولنا على معرفة لما هي واجباتنا للوهلة الأولى. ولكن إذا كانت المعرفة الأخلاقية هي معرفة لما هي واجباتنا الفعلية، إذن فهي غير ممكنة من حيث المبدأ، ما دامت عودتنا إلى الله لا تزودنا بالمعرفة الأخيرة. ولكن إذا افترضنا أن المعرفة الأخلاقية ممكنة، إذن فإن هذا، في ضوء ما تقدم، سيكون بمثابة اعتراف من قبلنا بأن الإيمان الديني ليس هو المعيار لمن يمتلك معرفة أخلاقية.

قد يعترض أصحاب الموقف الذي يشكل مدار نقاشنا على تحليلنا الأخير على النحو الآتي: إن الإيمان الديني له دور مزدوج في هذا السياق. فهو، من جهة، يؤدي إلى إذعان المؤمن للإرادة الإلّهية، مما يضمن تقيده بالقواعد الأخلاقية الصحيحة التي تتقرر على أساسها واجباتنا للوهلة الأولى. وهو، من جهة ثانية، يؤثر على شخصية المؤمن على نحو بحيث يجعله يتغلب على العقبات التي تفرضها طبيعته والتي تحول دون قيامه، على المستوى المعرفي، بالخطوات الإضافية المطلوبة لانتقاله من معرفة واجباته للوهلة الأولى إلى معرفة واجباته الفعلية. بمعنى آخر، إن الإيمان الديني يزود المؤمن بمعرفة مباشرة فقط لما يشكل واجباته للوهلة الأولى، ولكنه، فيما يتعلق بواجباته الفعلية، يزوده بما يلزم من عوامل للتغلب على نواقصه ليتمكن من أن يكمل الشوط المعرفي بمفرده ويحصل على معرفة لما يشكل واجباته الفعلية.

إن السؤال الذي لا بد من أن يطرح نفسه الآن هو السؤال التالي: كيف يمكننا أن نعرف أن للإيمان الديني هذا التأثير على شخصية المؤمن؟ بمعنى آخر، كيف

يمكننا أن نعرف أن تأثير الإيمان الديني على شخصية المؤمن هو الـذي ضمن له تكملة الشوط المعرفي إلى آخره للوصول إلى معرفة واجباته الفعلية في الحالات التي استدعت منه اتخاذ قرارات أخلاقية بخصوص ما ينبغي فعله؟ لنفترض أن اثنين ممن ينطبق عليهم معيار الإيمان الديني الصـادق اختلفا حـول ما ينبغي فعله في وضـع معطى، فكيف يمكننا أن نعرف هنا من هو المصيب ومن هو المخـطىء؟ الجواب الوحيد المعقول عن هذا السؤال هو أنه لا يمكن أن نعرف من منهما المصيب ومن منهما المخطىء إلا إذا كنا نمتلك معرفة أخلاقية مستقلة. فإن العودة إلى النصوص الدينية لا تنفعنا لأن السؤال المطروح هو عما يشكـل الواجب الفعلي في الـوضع المعطى وليس عما يشكل واجباً للوهلة الأولى. وكذلك الرجوع إلى من دخل قلبه الإيمان لنسترشد برأيه غير وارد، لأن لا شيء يميز الأخير عن اللذين نفترض أنهما مختلفان حول ما هو واجب فعلاً في الوضع المعطى. فإن كليهما ينطبق عليه، كما افترضنا، معيار الإيمان الديني الصادق، ونحن لذلك بحاجة، للحسم في الخلاف الواقع بينهما، للجوء إلى شيء مستقل عن هذا المعيار. قد يقترح بعضهم اللجوء إلى سلطة دينية ما كالبابا أو المفتي، أي إلى سلطة دينية تتوافر فيها شروط معينة، بالاضافة إلى الإيمان الديني الصادق، كالعلم الكافي والموضوعية والمبدئية وما أشبه ذلك. غير أن هذا الاقتراح لا يجدي مطلقاً[٢٠]. فإنه ليس بالأمر المستبعد البتة أن تختلف سلطتان دينيتان تتوافر فيهما الشروط نفسها حول ما ينبغي عمله في وضع من نوع معين أو حول أي شأن آخر من شؤون الأخلاق. وإذا حصل هذا الاختلاف في الحالة التي تعنينـا بين سلطتين دينيتين لجأنـا إليهما، فكيف نعـرف من هو المصيب ومن هـو المخطىء؟ لا يبدو أن أمامنا خياراً سوى أن نقول إنه لا مجال لاعطاء جواب مرضٍ عن السؤال الأخير إلا إذا افترضنا أن لدينا القدرة على الحصول على معرفة أخلاقية باستقلال عن السلطة الدينية، كائنة ما كانت. وهكذا يتضح لنا أنه حتى نعرف ما إذا كان تأثير الإيمان الديني على الشخص هو الذي يضمن له الحصول على معرفة لما يشكل واجباته الفعلية، فإن علينا أن نفترض أن لدينا القدرة على الحصول على معرفة أخلاقية بصورة مستقلة عن الإيمان الديني.

قد يذهب بعضهم إلى حد القول إن العودة إلى الله تعرقل، بدل أن تسهل، محاولتنا الحصول على معرفة لما هي واجباتنا الأخلاقية الفعلية[٢١]. فقد رأينا في معالجتنا لأفكار برونر أن من جملة ما يعنيه الإيمان الديني («التمحور حـول الله») خضوع المؤمن بصورة مطلقة لله. ولذلك فإن ما تعنيه العودة إلى الله، في السياق الأخلاقي، هو الامتثال التام للأوامر والنواهي الإلّهية المطلقة، فلا نحيد قيد أنملة لا في أفعالنا ولا في أحكامنا الأخلاقية عن الإرادة الإلّهية. ولكن ما الذي يعنيه هذا

عملياً؟ فإنه لا يمكننا، كما أوضحنا في مكان سابق من هذا الفصل، أن نعود إلى الله بصورة مباشرة في كل حالة نكون مدعوين فيها لاتخاذ قرار أخلاقي. العودة إلى الله، إذن، تعني، عملياً، العودة إلى نصوص دينية معينة، أي نصوص من النوع الذي ينطوي على قواعد ضابطة للسلوك. وإذا نظرنا إلى هذه القواعد على أنها تعبير عن الإرادة الإلّهية المطلقة وتعبير لا يحتمل الغموض أو الالتباس، إذن لا دور يبقى للإنسان سوى الامتثال لها بصورة تامة[٢٢]. فإن المؤمن هنا سيميل للنظر إلى هذه القواعد على أنها مطلقة وغير قابلة، بالتالي، لأي تعديل. وهنا تكمن العقبة الأساسية أمام محاولتنا الحصول على معرفة أخلاقية. فإن من ينظر إلى هذه القواعد نظرة المؤمن لها لن يكون بوسعه أن يميز بين ما هو واجبنا للوهلة الأولى وما هو واجبنا الفعلي في وضع معطى. ولذلك فإذا أصاب في اعتقاده أن واجبنا الفعلي في وضع محدد هو كذا وكذا، فإن هذا يكون من قبيل الصدفة. ولكن الاعتقاد الصادق لا يمكن أن يشكل معرفة بالمعنى الحق إذا كان هذا الاعتقاد لا يقوم على أي أساس مشروع.

إن المسألة الأخيرة ترتبط بصورة أساسية بطبيعة المعرفة. فهي ليست مجرد اعتقاد صادق، بل اعتقاد صادق مدعوم بالبرهان. ولذلك فإن اعتقادنا أن واجبنا الفعلي في وضع معين هو، مثلاً، أن نقول الصدق على أساس أن هناك نصاً دينياً ينهى عن الكذب لا يمكن أن يشكل معرفة حتى وإن اتفق أنه اعتقاد صادق. فالقواعد الأخلاقية، كما أوضحنا سابقاً، تقول لنا، في أفضل حال، ما هي واجباتنا للوهلة الأولى، وليس ما هي واجباتنا الفعلية. ولذلك فإن تسويغ الاعتقاد أن الواجب الفعلي لواحدنا في وضع معين هو قول الصدق على أساس القاعدة الأخلاقية المعنية ليس تسويغاً كافياً لتحويل هذا الاعتقاد إلى معرفة. فحتى يكون لدينا تسويغ كافٍ (برهان) له فإن علينا أن نبيّن أن قول الصدق في الوضع المذكور لا يتعارض مع أية واجب آخر من واجبات الوهلة الأولى. ومن الواضح أنه لا يمكننا أن نبيّن أمراً كهذا بدون أن ندرس الوضع الذي نشير إليه في مثالنا وأن نقوم بتقدير معقول للنتائج التي ستترتب على قيامنا بالفعل المعني في ظل الشروط المتوافرة في هذا الوضع.

وحتى بعد أن نفعل كل هذا، فإننا قد لا نكون قد أنجزنا كل ما هو مطلوب للوصول إلى قرار بخصوص ما إذا كان قول الصدق هو ما ينبغي حقاً فعله في الوضع المعني أم لا. فإن تقديرنا للنتائج المترتبة على القيام بالفعل المذكور في ضوء معرفتنا للشروط المتوافرة في الوضع المعطى سيزودنا، لا شك، بما يلزمنا لمعرفة ما إذا كان قيامنا بهذا الفعل في هذا الموضوع يتعارض أو لا يتعارض مع أي واجب آخر من

واجبات الوهلة الأولى. قد نجد طبعاً أنه لا يتعارض مع أي واجب آخر من واجبات الوهلة الأولى، وبهذا نصل إلى نهاية الطريق في محاولتنا الوصول إلى قرار أخلاقي. ولكن قد يكون الأمر خلاف ذلك، فنكتشف، مثلاً، أن قول الصدق في الوضع المعني سيؤدي إلى إلحاق الأذى ببعض الأشخاص. ولا شك هنا أن الامتناع عن إلحاق أي أذى بأي شخص هو أيضاً واجب من واجبات الوهلة الأولى. فكيف نقرر، في هذه الحالة، ما إذا كان واجبنا الفعلي في الوضع المعني هو قول الصدق أم لا؟ هنا، إذن، علينا أن نعود إلى دراسة الوضع أكثر لتقدير النتائج لكلا البديلين ومقارنتها بعضها ببعض. ولكن المقارنة تستلزم اللجوء إلى معيار أخلاقي ما نستطيع على أساسه أن نبيّن أن الاعتبارات الأخلاقية لقول الصدق في الوضع المعطى هي، على وجه الإجمال، أفضل (أو أسوأ) من الاعتبارات الأخلاقية لعدم قول الصدق في هذا الوضع. والأمور هنا تصل إلى درجة عالية جداً من التعقيد، إذ ليس من السهل أن نتمكن هنا من الحسم في المسألة الأخيرة، خصوصاً وأن هناك عدة مبادىء أخلاقية متنافسة لا يمكن لواحدنا أن يعرف أيها يختار كمعيار نهائي إلا إذا كان يمتلك الكثير من البصيرة الأخلاقية وانخرط في تأمل جاد وعميق في القضايا التي تواجهه.

من الواضح، في ضوء تحليلنا السابق، أن الاكتفاء باللجوء إلى نصوص دينية ما، لأنه لا يزودنا، في أفضل حال، سوى بمعرفة لما هي واجباتنا للوهلة الأولى، هو ما يشكل عقبة تحول دون وصولنا إلى قرارات أخلاقية صحيحة. فللوصول إلى قرار كهذا في وضع معطى فإننا نحتاج إلى أن نعرف ما هو واجبنا الفعلي في هذا الوضع. والأمر الأخير يستوجب، بدوره، محاولة معرفة الوضع المعقد الذي نجد أنفسنا فيه وتقليب الأمور على جميع وجوهها والانخراط في تأمل أخلاقي في القضايا والبدائل المطروحة والتروي في الحكم وما إلى ذلك. وإذا كان الإيمان الديني يؤثر على شخصية المؤمن، على العموم، على النحو الذي يجعله يقيم قراراته وأحكامه الأخلاقية فقط على القواعد التي يستخرجها من النصوص الدينية، إذن فإن الإيمان الديني، بعكس ما زعم برونر، هو المعرقل الأبستامي في مجال المعرفة الأخلاقية[٢٣].

لننتقل الآن إلى تناول السبب الثالث الذي يدعونا للشك في الافتراض القائل إن العودة إلى الله هي الطريقة الوحيدة لتخطي تلك النواقص المزعومة في الطبيعة البشرية التي يفترض أنها تعطل قدرتنا على تكوين أحكام أخلاقية صحيحة. إن هذا السبب يكمن في أنه إذا سلمنا بما توصلنا إليه في الفصل السابق بخصوص أسبقية المعرفة الأخلاقية على المعرفة الدينية، إذن إذا كانت «نواقصنا» تعطل قدرتنا على

تكوين أحكام أخلاقية صحيحة، فإنها أيضاً، لهذا السبب بالذات، تعطل قدرتنا على معرفة الله. فإذا كانت العودة إلى الله هي لتجاوز معطلات قدرتنا على الحصول على معرفة أخلاقية، إذن فإن عودتنا إلى الله يمكنها أن تحقق هذا الغرض فقط إذا كنا في وضع يسمح لنا بأن نعرف أن من نعود إليه هو الله بالفعل. فإن الشرط الذي لا غنى عنه لتحقيق الغرض المعني من عودتنا إلى الله هو أن يكون من نعود إليه لنسترشد به كائناً كلي الخير، بالاضافة إلى كونه كلي المعرفة، فنضمن، بالتالي، أن ما يوجهنا هذا الكائن نحو فعله (أو ما يحظر علينا فعله) هو حقاً ما ينبغي أن نفعله من المنظور الأخلاقي (أو ما ينبغي ألا نفعله). فإذا كان هذا الكائن كلي المعرفة، إذن فإن في هذا ضماناً في أنه لا يمكن أن يخطيء في أي حكم من أحكامه الأخلاقية. وإذا كان كلي الخير، إذن فإن في هذا ضماناً في أنه لا يمكن أن يضللنا في الأمور الأخلاقية ولا في أية أمور سواها، لأن التضليل، كما نبهنا ديكارت، نقص[٢٤]. ولكن أنّى لنا أن نعرف أن من نعود إليه لنسترشد بمعرفته وحكمته هو الله بالذات، وليس، مثلاً، شيطان ديكارت الماكر، إلا إذا كانت لدينا القدرة على الحصول على معرفة أخلاقية بصورة سابقة على استرشادنا به، وبالتالي إلا إذا كنا نمتلك القدرة على أن نكوِّن نحن بأنفسنا أحكاماً أخلاقية صحيحة أو سديدة. وإذا صح ما نقوله، إذن لا يعود ثمة جدوى لجعل العودة إلى الله شرطاً ضرورياً لتخطي عجزنا المزعوم عن تكوين أحكام أخلاقية أو سديدة بمفردنا. فإذا كنا، فعلاً، عاجزين عن تكوين أحكام كهذه بمفردنا، فإننا، لهذا السبب بالذات، عاجزون، إذن، عن أن نميّز بين شيطان ديكارت الماكر، مثلاً، والله[٢٥].

من الأمور الجديرة بالملاحظة هنا أن أسبقية المعرفة الأخلاقية على المعرفة الدينية متضمنة، في الواقع، بصورة مضمرة في الأطروحة الأبستمولوجية الثانية التي تشكل مدار نقاشنا في هذا الفصل. إن هذا، لا شك، يجعل هذه الأطروحة متناقضة داخلياً. إن هذا التناقض الداخلي، يكمن، كما سنبين بعد حين، في الافتراضات الثلاثة الآتية: الافتراض الأول هو أن الإنسان عاجز، لأسباب تتعلق بنواقص معينة في طبيعته، عن الحصول على معرفة أخلاقية بدون معرفة الإرادة الإلّهية، والافتراض الثاني هو أن المعرفة الأخلاقية مستقلة منطقياً عن المعرفة الدينية، والافتراض الثالث هو أن الإنسان ليس عاجزاً عن معرفة الله.

لنحاول، أولاً، أن نبين لماذا أصحاب الأطروحة الأبستمولوجية الثانية ملزمون بتبني الافتراضات الثلاثة الأخيرة لنتمكن من ثم أن نبين لماذا هذه المجموعة من الافتراضات الثلاثة متناقضة منطقياً. إن الافتراض الأول هو، في الواقع، بيت القصيد

في الأطروحة الأبستمولوجية الثانية، ولسنا بحاجة هنا لأن نضيف أي شيء على ذلك لتوضيح التزام أصحاب هذه الأطروحة به. أما الافتراض الثاني فإنه مترتب، في الواقع، على الافتراض الأول. فكما أوضحنا في بداية هذا الفصل، فإن ما يميز الأطروحة الأبستمولوجية الثانية عن الأطروحة الأبستمولوجية الأولى التي عالجناها في الفصل السادس هو أن السابقة، بعكس الأخيرة، تدعي أن هناك موانع واقعية، وليس منطقية، تحول دون حصول الإنسان على معرفة أخلاقية بمفرده. وهذا، لا شك، يعني أن المعرفة الأخلاقية ليست، كما كانت لأصحاب الأطروحة الأبستمولوجية الأولى، مجرد معرفة للإرادة الإلّهية. ما هو مضمر، إذن، في الأطروحة الثانية هو أن معايير الأخلاق مستقلة منطقياً عن الإرادة الإلّهية وأن المعرفة الأخلاقية، بالتالي، مستقلة عن المعرفة الدينية. أما الافتراض الثالث فإن التزام أصحاب الأطروحة الأبستمولوجية الثانية بتبنيه لأمر واضح من افتراضهم أن العودة إلى الله هي الحل لمشكلة عجز الإنسان عن الحصول على معرفة أخلاقية بمفرده وأن هذا الحل هو في متناول الإنسان. فلا يمكن أن يكون هذا الحل في متناول الإنسان إلا إذا كان بمقدور الإنسان أن يعرف الله.

ولكن ما الذي يجعل الافتراضات الثلاثة الأخيرة متناقضة؟ إذا أخذنا، أولاً، الافتراضين الأولين، فإنهما يحتمان معاً النتيجة أن المعرفة الأخلاقية سابقة على معرفة الله. لماذا؟ إن الافتراض الأول، كما رأينا، مؤداه أننا عاجزون، بسبب نواقصنا الطبيعية، عن الحصول على معرفة أخلاقية بدون الاسترشاد بالإرادة الإلّهية. ولكن هذا يفترض، لا شك، أن الإرادة الإلّهية، لأنها كاملة خلقياً، بعكس الإرادة الإنسانية المفسدة، يشكل الاسترشاد بها أفضل ضمان لنا للوصول إلى أحكام خلقية سديدة. ولكن إذا كانت المعايير الأخلاقية مستقلة منطقياً عن الإرادة الإلّهية، كما هو متضمن في الافتراض الثاني، إذن من الواضح أنه لا يمكننا أن نعرف أن الإرادة التي نسترشد بها هي نفسها الإرادة الإلّهية إلا إذا كنا نعرف بصورة مستقلة أنها كاملة أخلاقياً. إن المعرفة الأخلاقية، إذن، سابقة منطقياً على معرفة الله. إن هذا ما هو مضمر منطقياً في الافتراضين الأولين مجتمعين.

إذا انتقلنا الآن إلى الافتراض الثالث والأخير، فإن ما يترتب عليه، كما رأينا، هو أن الإنسان ليس عاجزاً عن معرفة الله. ولكن من الواضح هنا أن هذا الافتراض، في ضوء ما أوصلنا إليه تحليلنا في الفقرة السابقة، يعني أن الإنسان ليس عاجزاً عن الحصول على معرفة أخلاقية بمفرده. فإذا كانت المعرفة الأخلاقية سابقة منطقياً على معرفة الله، إذن فهي شرط ضروري لمعرفة الله. وهكذا يتضح أن امتلاك الإنسان

القدرة على معرفة الله هو، بالضرورة، امتلاكه للقدرة على الحصول على معرفة أخلاقية بصورة سابقة على معرفته الله. غير أن النتيجة الأخيرة تتعارض منطقياً مع الافتراض الأول من الافتراضات الثلاثة التي تقوم عليها الأطروحة الأبستمولوجية الثانية. وهذا، لا شك، يعني أن هذه الأطروحة تعاني من تناقض داخلي.

بإمكاننا الآن أن نظهر التناقض الأخير على نحو أدق وأوضح عن طريق تناولنا لكل الخطوات التي تقود إليه. نبدأ هنا بالافتراض القائل إن الإنسان عاجز بمفرده (أي بدون اللجوء إلى سلطة خارجية) عن الحصول على معرفة خلقية. إن المعنى المحدد لهذا الافتراض ضمن إطار الموقف الذي نعالجه هو ما تعبر عنه القضية التالية:

أ. إن الإنسان عاجز عن الحصول على معرفة خلقية بدون معرفته لما تأمر به وتنهى عنه سلطة مستقلة عنه ليس لها نواقص الإنسان، قادرة على أن تكون موضوعية ومتجردة... إلخ.

من المسلمات الأخرى الضرورية لهذه الحجة المسلمة القائلة:

ب. إن الله هو السلطة الوحيدة المستقلة عن الإنسان التي تتوافر فيها كل الشروط المذكورة في (أ).

بإمكاننا الآن أن نستنتج فوراً من هاتين المسلمتين:

جـ. إن الإنسان عاجز عن الحصول على معرفة خلقية بدون معرفته للأوامر والنواهي الإلٓهية.

إن هذه النتيجة تجعل معرفة الأوامر والنواهي الإلٓهية شرطاً ضرورياً للحصول على معرفة خلقية. بإمكاننا طبعاً أن نبين أنها أيضاً، ضمن إطار الحجة التي نعالجها، كافية للحصول على معرفة خلقية، إذا أضفنا أنها كلها تمليها اعتبارات خلقية صحيحة. إذن فلنضف الآن المقدمة:

د. لا يمكن أن يوجد بين الأوامر والنواهي الإلٓهية، ما لا تمليه اعتبارات خلقية صحيحة.

من الواضح هنا أن معرفة إنسان للأوامر والنواهي الإلٓهية تعني في ضوء (د) معرفته لما تمليه اعتبارات خلقية صحيحة وهي، بالتالي، كافية (على افتراض معرفته طبعاً لصدق (د)) لامتلاك معرفة خلقية. إذن فإنه بإمكاننا أن نستنتج من (جـ) و(د) أن:

س. الإنسان قادر على الحصول على معرفة خلقية إذا وفقط إذا كان يعرف الأوامر والنواهي الإلّهية.

إن النتيجة الأخيرة التي أوصلنا إليها الاستدلال السابق تقول إن معرفة الأوامر والنواهي الإلّهية هي شرط ضروري وكافٍ للحصول على معرفة خلقية. ولكن من الواضح هنا أن هناك شرطين منطقيين رئيسيين لمعرفة الأوامر والنواهي الإلّهية، وهما أن نعرف أن الله موجود وأن نعرف أن أوامر ونواهي معينة صادرة عنه وليس عن أي سلطة أخرى. إن الشرط الأول هو الذي يعنينا هنا في المقام الأول، والسؤال الذي لا بد من مواجهته في هذه الحالة هو السؤال التالي: هل يمكننا أن نعرف أن الله موجود بدون امتلاكنا أو قدرتنا على امتلاك معرفة خلقية باستقلال عن اللجوء إلى أي سلطة خارجية كسلطة الله أو غيرها؟ إن الجواب الذي ينطوي عليه تحليلنا السابق هو بالنفي القاطع. ولكن إذا كانت المعرفة الخلقية هي في أساس معرفتنا لوجود الله، إذن من الواضح أن قدرتنا على الحصول على معرفة خلقية باستقلال عن اللجوء إلى سلطة خارجية، كسلطة الله، هي شرط ضروري لمعرفتنا الأوامر والنواهي الإلّهية. إذا صح هذا التحليل، إذن بإمكاننا أن نصل إلى تناقض ضمن إطار الاستدلال السابق عن طريق افتراضنا أن لدينا القدرة على الحصول على معرفة خلقية. فإن هذا الافتراض، ضمن إطار الاستدلال السابق، لا بد أن يقودنا إلى النتيجة بأننا نعرف الأوامر والنواهي الإلّهية، لأن النتيجة الأخيرة ـ س ـ التي أوصلنا إليها الاستدلال السابق تجعل معرفة الأوامر والنواهي الإلّهية شرطاً ضرورياً وكافياً لقدرتنا على الحصول على معرفة خلقية. ولكن إذا صح تحليلنا الأخير، فإن قدرتنا على الحصول على معرفة خلقية باستقلال عن اللجوء إلى سلطة كسلطة الله هي شرط ضروري لصدق افتراضنا أننا نمتلك معرفة للأوامر والنواهي الإلّهية. إذن فإن صدق هذا الافتراض، في هذه الحالة، يفترض مسبقاً صدق القضية القائلة إن لدينا القدرة على أن نحصل على معرفة خلقية باستقلال عن اللجوء إلى سلطة كسلطة الله. ولكن هذه القضية تعني، في سياق الحجة التي نعالجها، أن الإنسان ليس عاجزاً عن الحصول على معرفة خلقية بدون معرفته لما تأمر به وتنهى عنه سلطة مستقلة عنه ليس لها نواقصه، قادرة على أن تكون موضوعية ومتجردة. . . إلخ. ، والقضية الأخيرة، لا شك، هي نقيض المقدمة الأولى في الحجة التي تشكل مدار نقاشنا.

لنحاول الآن أن نظهر خطوة خطوة كيف نتوصل، ضمن إطار الحجة السابقة، إلى هذا التناقض. إننا نحتاج، أولاً، إلى إضافة الافتراض:

ص. إن لدى الإنسان القدرة على الحصول على معرفة خلقية.

إن هذا الافتراض، بالاضافة إلى النتيجة الأخيرة ـ س ـ التي أوصلنا إليها الاستدلال السابق، لا بد أن يقود إلى النتيجة أن:

ط. الإنسان يعرف ما هي الأوامر والنواهي الإلّهية.

ولكن النتيجة الأخيرة، كما رأينا، تفترض أن الإنسان يعرف أن الله موجود، ولكن بما أن المعرفة الخلقية هي في أساس معرفتنا لوجود الله، إذن فإن صدق ط يفترض مسبقاً صدق القضية:

ع. إن لدى الإنسان القدرة على الحصول على معرفة خلقية بدون اللجوء إلى سلطة كسلطة الله.

ولكن النتيجة الأخيرة تعني في سياق هذه الحجة:

ف. إن الإنسان ليس عاجزاً عن الحصول على معرفة خلقية بدون معرفته لما تأمر به وتنهى عنه سلطة مستقلة عنه ليس لها نواقص الإنسان وقادرة على أن تكون موضوعية ومتجردة... إلخ.،

إن التناقض هنا واضح بين المقدمة الأولى ـ أ ـ والنتيجة الأخيرة ـ ف ـ. وما يعنيه هذا التناقض في هذا السياق هو إما استحالة حصولنا على معرفة خلقية أو عدم عجز الإنسان عن الحصول على معرفة خلقية باستقلال عن المعرفة الدينية، أي معرفة الأوامر والنواهي الإلّهية. ولكن هذا يعني أن مجرد اعترافنا بإمكان الحصول على معرفة خلقية هو بمثابة اعتراف بعدم عجز الإنسان عن الحصول على معرفة أخلاقية بمفرده.

إن اشتقاقنا التناقض الأخير، كما هو واضح من التحليل السابق، يقوم على افتراضنا أن معرفة وجود الله تفترض قدرتنا على الوصول إلى معرفة خلقية باستقلال عن اللجوء إلى سلطة الله. ولكن هل من مسوغ لهذا الافتراض؟ حتى نعالج هذا السؤال بصورة مقنعة، لنحاول أولاً أن نبيّن ما الذي يجب أن نبرهن عليه (أو ما الذي يجب أن نعرفه)، على وجه التحديد، حتى نبرهن على وجود الله أو نعرف أنه موجود.

لنفترض على سبيل الجدل أن في حوزتنا ما يكفي من الأدلة للبرهنة على أن للعالم سبباً أول أو خالقاً، فهل يعني هذا وحده أننا نعرف أن الله موجود؟ الجواب هو حتماً بالنفي. فالله ليس فقط العلة الأخيرة للوجود، والأدلة التي قد تشير إلى وجود علة أخيرة للوجود قد لا تكون كافية لتسويغ الاعتقاد أن هذه العلة الأخيرة هي أيضاً مالكة

لكل الكمالات التي تجعل منها شخصاً جديراً بالعبادة على نحو غير مشروط. بصورة أخرى، لا توجد علاقة منطقية تحليلية بين كون كائن ما ـ ك ـ علة الوجود الأولى وكونه، مثلاً، كلي الخير أو رحيماً أو عادلاً. ولذلك حتى لو وجدت أدلة في حوزتنا تبين أن ك هو العلة الأولى للوجود، فإن هذه الأدلة لا يمكن أن تسوغ وحدها الاعتقاد أن ك هو كائن كلي الخير أو رحيم أو عادل. إذن للبرهنة على وجود الله وحتى نكون في وضع أبستامي يسمح لنا بأن ندعي بحق معرفة وجوده، علينا أن نمتلك ما يكفي من الأدلة للبرهنة على وجود علة أخيرة للوجود أو خالق للعالم يتصف بكل الكمالات التي تجعل منه كائناً شخصياً جديراً بالعبادة على نحو مطلق. من هذه الكمالات المعرفة المطلقة والقدرة المطلقة والخير المطلق وغير ذلك من الكمالات التي يستوجب امتلاك الله لها كونه الكائن الأوحد الجدير بالعبادة على نحو مطلق. وإذا صح تحليلنا، إذن حتى لو كنا نعرف أن للوجود خالقاً أزلياً كلي المعرفة وكلي القدرة وواجب الوجود، فإننا لسنا في وضع يسمح لنا بأن نقول إننا نعرف أن الله موجود ما لم نعرف بالاضافة إلى ذلك أن الكائن المعني هو أيضاً كلي الخير. ولكن المعرفة الأخيرة، لا شك، هي معرفة خلقية. فبدون أن يكون في حوزتنا معيار يسمح بالتمييز بين الخير والشر والحق والباطل والواجب فعله خلقياً والواجب عدم فعله ـ أي بدون أن تكون لدينا القدرة على الحصول على معرفة خلقية، فإنه لن يكون بوسعنا أن نعرف أن كائناً ما هو كائن كلي الخير. ولكن بدون المعرفة الأخيرة، لا يمكننا أن نعرف أو نكون، على الأقل، في الوضع الأبستامي المناسب حتى نتمكن من أن نعرف أن الله موجود. وهذا يبين بما لا يقبل النقض الأسبقية الأبستمولوجية للمعرفة الخلقية على المعرفة الدينية.

إن النتيجة الأخيرة التي تقول بأسبقية المعرفة الخلقية على المعرفة الدينية أمر لا بد من التسليم به، حتى لو افترضنا أن معرفة وجود الله هي معرفة قبلية خالصة. فأن نفترض أن معرفة وجود الله معرفة قبلية خالصة هو أن نفترض أن ماهية الله تستوجب وجوده، أي أن الله لا يوجد إلا على نحو ضروري منطقياً. فإذا كانت معرفة وجوده قبلية، فذلك لأن الاعتبارات التي تقودنا إلى التسليم بوجوده ليست من نوع الأدلة التجريبية أو العلمية، بل هي اعتبارات مفهومية خالصة تنبع في المقام الأول من مفهوم الله بالذات. وإن هذه الاعتبارات هي من النوع الذي يبين اللجوء إليه أن نفي وجود الله متناقض منطقياً، أي أن الله لا يوجد إلا على نحو ضروري منطقياً(٢٦).

ولكن السؤال الذي لا بد أن يطرح نفسه الآن هو السؤال التالي: لماذا الله، من بين كل الكائنات الأخرى، هو الكائن الذي لا يوجد إلا على نحو ضروري منطقياً،

كما يدعي دعاة البرهان الأنطولوجي؟ إن الجواب الوحيد عن هذا السؤال هو أن الله هو الكائن الأوحد الجدير بالعبادة على نحو غير مشروط. إن كائناً هذا شأنه هو كائن لا يفوقه كمالاً أو عظمة أي كائن آخر ممكن. وإذا أضفنا إلى هذا أن عدم الوجود نقص، كما ادعى أنسلم أو ديكارت، أو أن عدم الوجود على نحو ضروري نقص، وليس عدم الوجود بما هو، كما ادعى نورمان مالكولم، إذن يتبع من هذا أنه لأمر متناقض منطقياً أن يكون كائن هو الكائن الوحيد الجدير بالعبادة على نحو غير مشروط (أي أن يكون في لغة أنسلم أعظم الكائنات الممكنة) وألا يكون وجوده ضرورياً منطقياً[٢٧]. إذن أن نعرف أن الله موجود ولا يمكن إلا أن يوجد أمر لا يستلزم منا سوى اللجوء إلى تحليل مفهوم كونه الكائن الأوحد الجدير بالعبادة وما يترتب على هذا المفهوم من نتائج منطقية.

إذا ركزنا على المفهوم الأخير، فإننا، لا شك، سنجد أنه مفهوم تقييمي، جزئياً، أو مفهوم خلقي على وجه التحديد. فإنه لا يكفي أن يكون كائن كلي المعرفة وكلي القدرة وأزلياً وما أشبه ذلك من صفات غير خلقية حتى يكون أعظم الكائنات الممكنة ويكون، بالتالي، جديراً بالعبادة على نحو غير مشروط. فبالاضافة إلى صفات كهذه، يجب أن يمتلك هذا الكائن صفات خلقية، بل أن يكون بالأحرى كاملاً من الوجهة الخلقية، مثلما يفترض فيه أن يكون كاملاً من كل الجوانب الأخرى. لا يمكننا، إذن، أن نعرف، حتى ضمن إطار الموقف الذي نعالجه الآن، أن الله موجود، إلا إذا افترضنا مقدماً قدرتنا على الحصول على معرفة خلقية باستقلال عن المعرفة الدينية. فمعرفتنا لكون الله موجوداً، بناءً على الموقف المعني، تقوم على تحليلنا مفهوم الله. المفهوم، إذن، معطى أولاً. إنه ذو أسبقية منطقية وابستمولوجية على الوجود ضمن إطار البرهان الأنطولوجي. ولكن هذا المفهوم، كما بينا، هو مفهوم خلقي، جزئياً. فما هو معطى لنا، أولاً، هو مفهوم كون الله الكائن الأعظم من بين كل الكائنات الممكنة والكائن الأوحد الجدير بالعبادة على نحو مطلق. ولكن لا يمكن لمفهوم كهذا أن يكون معطى لفكرنا إلا بوصفه مفهوماً ينطبق على كائن كامل خلقياً في المقام الأول. فإن استحقاق العبادة غير المشروطة هو شأن خلقي قبل أي شيء آخر. ولذلك لا يمكن لمفهوم كهذا أن يكون موضوعاً للفهم إلا إذا كان هذا الفهم مزوداً بمعرفة خلقية أو، على الأقل، بالمعايير أو المبادىء التي يمكن بواسطتها أن نميّز بين الخير والشر، الحق والباطل، الواجب خلقياً وغير الواجب خلقياً، والتي يمكن أن نعرف على أساسها ما معنى أن يكون كائن ممتلكاً لصفات خلقية من نوع أو آخر أو غير ممتلك لها، وما معنى أن يكون كائن معرضاً للوقوع في أخطاء خلقية أو ألا يكون معرضاً لذلك، وما معنى أن يكون كائن من النوع الذي يميل إلى فعل الشر أو

ألا يكون ذا ميل لذلك. فبدون امتلاكنا لمعايير أو مبادىء، كالتي نشير إليهـا، لا يمكننا أن نعرف ما معنى أن يكون كائن كاملاً خلقياً أو كليّ الخير وما أشبه ذلك. ولكن بدون المعرفة الأخيرة، لا يمكننا أن نمتلك مفهوم كون كائن هو أعظم الكائنات الممكنة وجديراً بالعبادة على نحو غير مشروط. ولكن ما دام امتلاكنا للمفهوم الأخير، بناءً على الموقف الذي نعالجه، سابقاً منطقياً وأبستمولوجياً على معرفة وجود الله، إذن فإن المعرفة الخلقية هي في أساس المعرفة الدينية، أي في أساس معرفتنا لوجود الله.

الفصل التاسع

المعرفة المعيارية وطاعة الله

تناولنا الأطروحة الأبستمولوجية في شقيها، الشق الذي يعطي للمعرفة الدينية أسبقية منطقية على المعرفة الأخلاقية والشق الذي يعطي للمعرفة السابقة أسبقية واقعية فقط على المعرفة الأخيرة. وقد وجدنا أنه لا مهرب من فشل هذه الأطروحة، بغض النظر عن كيفية فهم أصحابها أسبقية المعرفة الدينية المزعومة على المعرفة الأخلاقية. فقد بينا أن هناك صعوبة لا يمكن لهذه الأطروحة أن تتجاوزها، بغض النظر عن الشكل الذي تتخذه الأطروحة، ألا وهي الصعوبة المتعلقة بمفهوم الألوهية بالذات. فالله، بحسب تصورنا له ضمن إطار التقليد الإبراهيمي، هو الكائن الأوحد الجدير بالعبادة على نحو غير مشروط. لا يمكن طبعاً أن يتوافر شرط كون كائن جديراً بالعبادة غير المشروطة إلا إذا كان هذا الكائن كاملاً على نحو مطلق. والكمال الخلقي، لا شك، يأتي في رأس كل الكمالات الأخرى. ولذلك فإذا كان وجود الله، باعتباره الكائن الأوحد الجدير بالعبادة على نحو غير مشروط، هو الذي يشكل الموضوع الأخير للمعرفة الدينية، إذن فإن المعرفة الأخلاقية هي في أساس المعرفة الدينية، فلا يمكننا أن نعرف أن كائناً ما يستحق عبادتنا المطلقة من دون كل من عداه إلا إذا كنا في وضع يسمح لنا بأن نعرف بحق أن هذا الكائن يتصف بالكمال الخلقي. غير أن وجودنا في الوضع الأخير أمر ممكن فقط إذا كنا نمتلك القدرة على الحصول على معرفة أخلاقية باستقلال عن معرفتنا وجود الله، أي باستقلال عن المعرفة الدينية. وإذا صح ما نقوله هنا، إذن فإن المعرفة الدينية لا يمكن أن تكون سابقة لا منطقياً ولا واقعياً على المعرفة الأخلاقية.

قد يحتج بعض المفكرين الدينيين هنا على أساس أننا نعطي الأهمية القصوى للشأن الأبستمولوجي. ما نركز عليه هو طبيعة العلاقة بين المعرفة الدينية والمعرفة الأخلاقية، بينما ما هو أهم من المنظور الديني، فيما يذهبون إليه، هو طبيعة العلاقة

بين المخلوق وخالقه. وما ينبغي أن يميز هذه العلاقة بصورة أساسية هو كونها علاقة طاعة مطلقة. المخلوق ملزم، بدون قيد أو شرط، أن يمتثل لأوامر خالقه ونواهيه. فإن الخالق، كما رأينا في الفصل الرابع، هو مصدر للالزام الخلقي. وما يعنيه هذا، كما بينا سابقاً، هو أن الخالق، لأنه وهبنا الوجود والحياة وكل ما في السموات والارض، هو المالك المطلق لنا ولكل مالنا وما حولنا. ونحن، لهذا السبب بالذات، مدينون له بالطاعة المطلقة، أي أننا ملزمون خلقياً بأن نمتثل لأوامره ونواهيه، بدون أي تحفظ أو تردد على الإطلاق[1].

إن ما هو مضمر في الفقرة السابقة هو أن ما نحتاج لأن نعرفه حتى نعتبر أنفسنا ملزمين بألا نعصى أوامر الله ونواهيه هو أن هذه الأوامر والنواهي صادرة عنه باعتباره الخالق لكل ما في السموات والأرض. إن ما له أهمية، إذن، في إلزامنا بعدم عصيان هذه الأوامر والنواهي هو كون مصدرها الخالق لنا ولكل ما حولنا. ومن الواضح هنا أن معرفتنا أننا ملزمون بأن نطيع هذه الأوامر والنواهي تقوم فقط على معرفتنا أن مصدر هذه الأوامر والنواهي هو خالقنا. ولذلك فإننا لا نواجه هنا الصعوبات التي وجدنا أن الأطروحة الأبستمولوجية، في شقيها، لا بد من أن تواجهها. فإن معرفتنا أن الأوامر والنواهي المعنية تجد مصدرها الأخير في خالقنا لا تفترض مسبقاً امتلاكنا، أو قدرتنا على امتلاك، معرفة أخلاقية. فمن الأمور التي لا جدال حولها في هذا الصدد أن مفهوم الخلق مفهوم محايد أخلاقياً بمعنى أنه لا مفهوم أخلاقياً هو مكوّن من مكوناته. فإن كون كائن خالقاً لهذا الشيء أو ذاك لا يعني، بالضرورة، أنه يتصف بالخيرية أو لا يتصف بها، أو، بصورة أكثر تعميماً، لا يعني، بالضرورة، أنه لا يفعل مطلقاً ما هو مخالف للاعتبارات الأخلاقية ويفعل دائماً ما تستوجبه الاعتبارات الأخلاقية. وإذا صح أن مفهوم الخلق محايد أخلاقياً بهذا المعنى، إذن من الواضح أن معرفتنا أن كائناً ما هو خالقنا لا تستوجب ولا يمكن أن تستوجب امتلاكنا، أو قدرتنا على امتلاك، معرفة أخلاقية مستقلة. يبدو، إذن، أنه بالتركيز على طبيعة العلاقة بين المخلوق وخالقه وما يترتب على هذه العلاقة نستطيع أن نتجنب كل الإشكالات الأبستمولوجية التي تناولناها في الفصول الثلاثة الأخيرة.

هل يمكننا حقاً أن نتجنب هذه الإشكالات الأبستمولوجية عن طريق النظر إلى علاقة الإنسان بالله فقط من زاوية كونها علاقة بين المخلوق وخالقه؟ الجواب، في نظري، هو حتماً بالنفي. حتى نوضح لماذا، لنحاول أن نفهم أكثر ما هو المقصود بأن الله هو مصدر للإلزام الأخلاقي.

من الأمور التي أوضحناها في الفصل السابع أن كون الله مصدراً للإلزام

الأخلاقي هو أمر غير مرتبط بالإرادة الإلّهية وحدها. ولذلك فأن نقول إن الله يأمرنا بالقيام بفعل معين (أو عدم القيام به) لا يعني ولا يمكن أن يعني أن كوننا ملزمين أخلاقياً بالقيام (أو الاستنكاف عن القيام) بالفعل المعني يجد أساسه الأخير في الأمر الإلّهي من حيث هو أمر، ليس إلا. كذلك فإن هذا الإلزام لا يمكن أن يجد أساسه الأخير في أن هذا الأمر صادر عن كائن كلي القدرة. فإن امتلاك القدرة على فعل أشياء معينة، حتى وإن كانت قدرة كلية أو لامتناهية، لا يعطي صاحب هذه القدرة الحق، من الوجهة الأخلاقية، لأن يأمرنا بأن نقوم بأفعال معينة ولأن يتوقع منا الطاعة. وحتى لو أضفنا هنا أن هذه الإرادة القديرة، أو حتى اللامتناهية في قدرتها، هي إرادة ميالة بطبيعتها نحو فعل الخير أو أنها كاملة خلقياً، فإن هذا وحده لا يمكن أن يشكل أساساً لإلزامنا بالامتثال لهذه الإرادة[٢].

من الطبيعي أن يكون امتلاك نوع معين من القدرة أساساً لضمان امتثال الآخرين، إلى حد أو آخر، لأوامر من يمتلك هذه القدرة. فإذا كانت لدى شخص القدرة على إلحاق أذى كبير بي وأمرني بأن أفعل شيئاً، كأن أعطيه محفظة نقودي، مثلاً، فقد امتثل لما يأمرني به خشية أن يلحق بي أذى كبيراً إن لم أفعل ذلك. إن كونه قادراً على إيذائي على نحو أو آخر هو، لا شك، سبب وجيه لامتثالي لما يأمرني به، ولكنه سبب أناني وليس سبباً أخلاقياً. بمعنى آخر، إن القدرة على إلحاق أذى بالآخرين قد تقنعنا أنه من الحكمة أن نمتثل لما يأمرنا به صاحب هذه القدرة، خصوصاً إذا كنا في وضع يتضح لنا فيه أن عدم امتثالنا لما يأمرنا به سيؤدي إلى إلحاقه أذى كبيراً بنا. قد يكون الوضع الذي نجد أنفسنا فيه من النوع الذي يؤدي فيه عدم امتثالنا لما يأمرنا به صاحب هذه القدرة إلى نتائج تتعارض مع ما نحن ملزمون أخلاقياً بفعله أو مع ما نحن ملزمون أخلاقياً بمنع حصوله. لنفترض أن الشخص المعني يمتلك القدرة، في الوضع المعني في مثالنا، على تفجير مبنى بأكمله على رؤوس ساكنيه وأنه ينوي أن يفجر هذا المبنى ولن يثنيه عن ذلك إلا امتثالي لأمره لي بأن أساعده على سرقة بعض المال من المصرف الموجود على الطابق الأول من هذا المبنى. فإذا امتثلت لما يأمرني به في هذا الوضع، فقد يكون السبب إما أنانياً (أي يكمن في أنني داخل المبنى وإذا لم امتثل لأمره سأكون ضحية تفجيره المبنى) أو قد يكون أخلاقياً. فقد أجد أن الاعتبارات الأخلاقية لصالح الامتثال لما يأمرني به هي، على وجه الإجمال، أقوى من الاعتبارات الأخلاقية لصالح عدم الامتثال لما يأمرني به. ولذلك فقد أجد في الوضع المعطى أن واجبي الفعلي هو منع الأذى عن عدد كبير من الناس، لا الاستنكاف عن مساعدة الشخص المعني على سرقة المصرف. وفي كلا الحالتين لا يمكننا أن نعتبر امتلاك الشخص المعني للقدرة على تدمير المبنى هو

المسوغ المشروع للامتثال لما يأمر به. إن امتلاكه هذا النوع من القدرة يضمن، لا شك، امتثالي لما يأمرني به في الوضع المعطى فقط إذا كنت، كما في الحالة الأولى، أرغب في أن أتجنب الأذى الذي سيلحق بي فيما لو فجر المبنى أو إذا كنت، كما في الحالة الثانية، أعطي للاعتبارات الأخلاقية الوزن الأكبر. إن القدرة التي يمتلكها الشخص المعني في مثالنا تضمن، إذن، الامتثال لما يأمر به في الوضع المعطى فقط إذا وجدت أسباب مستقلة عن هذه القدرة أو عن طبيعتها أو نوعها، كالأسباب الأنانية أو الأخلاقية.

من الواضح من تحليلنا السابق أنه لا يمكننا أن نعطي لشخص الحق في أن يطلب منا الامتثال لأوامره فقط على أساس أنه قدير ويستطيع أن يفعل أشياء معينة بنا، كأن يؤذينا أو يعاقبنا، فيما لو لم نمتثل لأوامره[٣]. إن امتلاكه القدرة على أن يفعل بنا أشياء كهذه، أو حتى أن يفعل بنا ما يشاء، وإن كان قد يضمن امتثالنا لما يأمر به، إلا أنه لا يمكن أن يعني وحده أننا ملزمون أخلاقيا بأن نمتثل لأوامره. فالإرادة، بغض النظر عن مدى القدرة التي يتمتع بها صاحب هذه الإرادة، ليست ولا يمكن أن تكون مصدراً للإلزام الأخلاقي.

إن النظر إلى الإرادة، ليس من منظور القدرة التي يتمتع بها صاحب هذه الإرادة، بل من منظور السمات الخلقية التي يتسم بها، لا يغير شيئاً في حقيقة أن لا شيء في هذه الإرادة وحدها يلزمنا بالامتثال لها. بمعنى آخر، حتى لو افترضنا أن هذه الإرادة هي إرادة طيبة، أي ميالة لفعل الخير أو لما هو صحيح من المنظور الخلقي، فإن هذا لا يجعل منها مصدراً للإلزام الأخلاقي. فمن الواضح أنه لا علاقة ضرورية هنا بين كون شخص يتسم بسمات خلقية رفيعة وكونه يمتلك الحق في اخضاعنا لارادته. وحتى لو افترضنا أنه كامل من الوجهة الأخلاقية، فإن هذا وحده لا يعطيه الحق في أن يطلب منا الطاعة. وأن نضيف هنا أنه كلي المعرفة لا يغيّر شيئاً في كونه لا يمتلك الحق في أن يطلب منا الطاعة. لا جدال طبعاً في أنه إذا توافرت في شخص صفات مثل الكمال الخلقي والمعرفة الكلية، فإنه لا يعقل في أن يأمر أحداً بالقيام بفعل لا ـ أخلاقي. ولكن ما يعنيه هذا هو أننا إذا امتثلنا لأوامره على أساس أنه كلي الخير وكلي المعرفة، فإننا نضمن أننا لا نرتكب خطأ أخلاقياً فيما نفعله. ولكن هذا لا يعني أن من حقه أن يأمرنا بفعل أي شيء، وبالتالي أننا ملزمون بأن نطيع أوامره. إن ما نحن ملزمون بفعله، من المنظور الأخلاقي، هو ما تكون الاعتبارات الأخلاقية المسوغة لفعله أقوى، على وجه الإجمال، من الاعتبارات التي من نوعها المسوغة لعدم فعله. ولذلك فإن نظرنا إلى ما نأمرنا به كائن كلي الخير وكلي المعرفة على أنه

ملزم لنا من الوجهة الأخلاقية، فإن ما يشكل الأساس الأخير لنظرنا إليه كذلك هو شيء مستقل منطقياً عن كون هذا الكائن أمرنا به. إن كون هذا الكائن بالذات أمر به هو شرط كافٍ، طبعاً، لمعرفتنا أنه لا يتعارض مع ما تستوجبه الاعتبارات الأخلاقية الصحيحة. ولكن كونه لا يتعارض مع هذه الاعتبارات يتعلق بطبيعته، وليس بالإرادة التي صدر عنها الأمر، كائناً من كان صاحب هذه الإرادة. إن ما يلزم من الوجهة الأخلاقية هو هذه الاعتبارات الأخلاقية المستقلة، بدليل أننا إذا أعطينا أي اعتبار للأمر المعني في مثالنا فإنما نفعل ذلك لاعتقادنا أن الإرادة التي صدر عنها هذا الأمر هي إرادة لا تحيد عن الاعتبارات الخلقية الصحيحة، أي عما يستلزمه المنظور الأخلاقي.

ولكن إذا لم تكن الإرادة مصدراً للإلزام الأخلاقي لا من منظور كونها إرادة قادرة ولا حتى من منظور كونها إرادة قادرة وخيرة، إذن ما الذي يمكن أن يجعلنا مدينين بالطاعة لله؟ إن هناك ثلاثة أجوبة محتملة عن هذا السؤال، وكلها تقوم على افتراض أن ما يلزم الإنسان بأن يطيع الله هو شيء يتعلق بطبيعة العلاقة بين الله والإنسان أو بين الله والكون، بعامة. الجواب الأول هو أن ما يلزم الإنسان بأن يطيع الله هو شيء مماثل لما يلزم المحكوم، مثلاً، بأن يطيع الحاكم. فالله هو حاكم الكون، ونحن لهذا السبب بالذات مدينون بالطاعة له. والجواب الثاني المحتمل هو أن الله هو الخالق لنا والضامن لاستمرارنا بالوجود ونحن لهذا السبب مدينون بالطاعة له، مثلما نحن مدينون بالطاعة، مثلاً، لوالدينا. والجواب الثالث المحتمل هو أن الله هو الخالق لكل شيء في الكون، وهو لذلك مالك الكون ومن حقه أن يطلب منا الطاعة للقواعد التي يضعها لغرض ضبط كيفية تصرفنا بملكه وعلى ملكه[٤].

لنبدأ بتناول الجواب الأول. في كلامنا على الله على أنه حاكم الكون ينبغي أن نميز بين أمرين أساسيين. الأمر الأول يتعلق بخضوع النظام الكوني للإرادة الإلهية، وقد يكون هذا هو ما يدل عليه مفهوم كون الله هو حاكم الكون. لا شك طبعاً أن الله، لأنه الخالق والضامن لكل شيء، هو الذي نظم الكون على النحو الذي نجده عليه وضمن باستمرار عدم حصول أي خلل في هذا النظام الكوني. ولكن الكلام على النظام الكوني هنا هو كلام على القوانين التي تصف العلائق المنتظمة في هذا الكون والتي تسير وفقها أحداث هذا الكون على نحو ثابت ومطرد. الله هو حاكم هذا الكون بمعنى أن هذه القوانين تخضع بصورة مطلقة لإرادته: هو الذي وضعها وهو الذي بإمكانه أن يعطلها أو يعلقها ساعة يشاء. وإذا كانت الطاعة لله في هذه الحالة لا تعني أكثر من خضوع الإنسان لهذه القوانين، فإن مفهوم الطاعة في هذه الحالة خلو من أي

مدلول أخلاقي أو معياري. فإن الإنسان لا يملك سوى أن يطيع هذه القوانين، وهذا أمر يتعلق بمفهوم القانون الطبيعي بالذات[٥]. فإذا اعتبرنا، مثلاً، أن تمدد المعادن بالحرارة هو قانون طبيعي، فإن ما يعنيه هذا هو أنه بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية، إذا ازدادت حرارة معدن، إذن ينبغي أن يتمدد هذا المعدن. ولكن هذا، بدوره، يعني أنه إذا ازدادت حرارة معدن، فلا توجد قوة على وجه الأرض يمكنها أن تمنع هذا المعدن من التمدد. فلو كان الأمر خلاف ذلك، لما كان قانوناً طبيعياً أن المعادن تتمدد بالحرارة. لا جدال، إذن، في أنه لا يمكن للإنسان أن يعصى القوانين الطبيعية، بل الأصح القول إنه ليس بالأمر المتماسك منطقياً أن نفترض أن للإنسان القدرة على أن يعصى القوانين الطبيعية. ولكن من الملاحظ أيضاً أنه لا معنى لأن نقول إن الإنسان ملزم بفعل شيء إن لم نفترض مسبقاً أن هذا الإنسان قادر على أن يفعل هذا الشيء أو يستنكف عن فعله. وبما أن عصيان القوانين الطبيعية ليس في متناول الإنسان، حتى من حيث المبدأ، إذن فلا معنى لقولنا أن الإنسان ملزم بأن يعصى هذه القوانين وكأنه قادر على أن يعصاها. وما يعنيه هذا في نهاية التحليل هو أنه لا معنى لأن نقول إننا مدينون بالطاعة لله لأنه حاكم الكون بالمعنى الذي أوردناه. فإن القوانين التي يضعها باعتباره حاكم الكون بهذا المعنى هي قوانين لا يمكن لأي منا أن يعصاها، ولا معنى، إذن، بإلزامنا بالامتثال لها.

غير أن هناك مدلولاً آخر لمفهوم كون الله هو حاكم الكون[٦]. الله هو الشارع النهائي للكون ليس فقط بمعنى أنه المصدر النهائي للقوانين الطبيعية، بل وأيضاً بمعنى كونه، في نظر فيلسوف هام من فلاسفة القرون الوسطى هو توما الأكويني، الأساس النهائي للقانون الإنساني[٧]. فالقانون الإنساني هو طبعاً القانون الذي ينظم حياة البشر على مختلف الصعد وفي مختلف المجالات. وما يفترض أن يشكل الأساس للقانون الإنساني، في نظره، هو القانون الطبيعي. غير أن القانون الطبيعي مشتق، بدوره، من القانون الأزلي ويمثل ذلك الجزء من القانون الأزلي الذي يمكن للإنسان أن يدركه عن طريق عقله. والكلام على القانون الأزلي هو كلام على ما هو موجود في الله، الكائن الواحد الصمد، بل إنه، بالأحرى، كلام على الله باعتباره الحاكم أو السيد للكون وباعتباره، بالتالي، المصدر النهائي لكل القوانين. من الواضح، إذن، أن القانون الإنساني، لأنه يجد أساسه في القانون الطبيعي، فإنه لهذا السبب بالذات مشتق، وإنما بصورة غير مباشرة، من القانون الأزلي، أي أنه يجد أساسه الأخير في الله.

إن بعض المفكرين الإسلاميين يذهبون إلى أبعد مما ذهب إليه الأكويني فلا

يعترفون حتى بوجود قانون إنساني. فإن المودودي، مثلاً، يفهم مقولة «الحاكمية لله وحده» على أنها تعني نزع السلطة التشريعية من أيدي البشر، فلا يحق لأحد منهم أن يسن أي قانون أو أن يطلب الطاعة من سواه، لأن هذا من اختصاص الله وحده[٨]. من هنا يتضح لماذا أصر المودودي على ألا تقوم الدولة الإسلامية إلا على ذلك القانون الذي جاء به النبي من عند ربه وأن هذا القانون هو الذي ينبغي أن ينظم حياة المسلمين، بغض النظر عن الظروف الاجتماعية والتاريخية التي يجدون أنفسهم فيها[٩]. إن خلافة الإنسان عن الله في الأرض لا تعطي هذا الإنسان الحق في أن يحكم، أي أن يشرع ويأمر وما إلى ذلك. إن مهمة الخليفة هي مهمة محصورة بصورة مطلقة في تنفيذه مشيئة الله. ولا غرو، إذن، أن يذهب المودودي إلى حد القول إن لفظ «إله» واصطلاح «الحاكمية» هما إسمان لحقيقة واحدة[١٠]، ولذلك فإذا أبقينا على مصطلحات الأكويني في سياق تناولنا لأفكار المودودي، فإن علينا أن نوسع مفهوم القانون الإلهي، كما نجده في كتابات الأكويني، ليشمل ما يسميه القانون الإنساني. فإن ما فهمه الأكويني بالقانون الإلهي هو ذلك الجزء من القانون الأزلي الذي لا يدرك إلا عن طريق الوحي والذي يُعنى فقط بغايات البشر الأخروية. ولكن القانون الإلهي، في نظر المودودي، يشمل أيضاً القانون الذي يفترض أن تنظم على أساسه الدولة والعلائق الاجتماعية وحياة البشر عموماً. القانون الإلهي، إذن، يعنى بغايات البشر الأخروية والدنيوية على حد سواء. وما من دور يبقى للبشر سوى أن يحاولوا فهم القانون الإلهي وما يترتب عليه، على وجه التحديد، من نتائج على مستوى التنظيم السياسي ـ الاقتصادي ـ الاجتماعي والعمل على تحقيق هذه النتائج. إنه لا يبقى هنا، ضمن إطار هذا التصور، أي مكان لما يسميه الأكويني القانون الإنساني. فالقوانين التي يفترض أن ينظم البشر حياتهم على أساسها مشتقة بصورة مباشرة من القانون الإلهي[١١].

إن موقفاً كموقف المودودي مخالف للعقل بشكل فاضح. فإن القانون الإلهي (أي القانون الموحى به) لا يمكنه أن يكون القانون المنظم لحياة البشر على مختلف الصعد، بغض النظر عن الظروف التاريخية والاجتماعية والاقتصادية التي يجدون أنفسهم فيها. فقد سبق وبينا أن هناك أحكاماً شرعية، كالتي تتعلق بالحدود، مثلاً، أو الميراث أو لباس المرأة، لا يمكن، بحكم طبيعتها، إلا أن ترتبط بظروف البشر العارضة ولا يجوز تطبيقها إلا في تلك الأوضاع المتشابهة، اجتماعياً وثقافياً، لوضع العرب في الفترة التي ظهر فيها الإسلام. فإن هذه الأحكام، كما رأينا وكما سنحاول أن نبين بتفصيل أكبر في الفصل الحادي عشر («الإسلام والعلمانية»)، تخضع، بحكم طبيعتها، لقواعد أشمل منها وتستمد مشروعيتها، إن كانت مشروعة، من كونها

الأحكام التي تفرض القواعد المعنية تطبيقها على وضع معين بعامل كون هذا الوضع له سمات من نوع معين أو تحيط به شروط من نوع معين وليس من نوع آخر. ولذلك فإذا وجدنا أنفسنا في وضع ذي سمات مغايرة وتحيط به شروط مختلفة، فإننا نكون مدعوين في هذا الوضع لأن نسن قوانين أخرى تتناسب مع هذا الوضع الجديد. وهذا يعني أن الإنسان لا يمكنه أن يكون فقط منفذاً للقانون الإلّهي وأنه مجرد، بالضرورة، من أية سلطة تشريعية. إننا لا يمكننا أن نجرّد الإنسان من أية سلطة تشريعية إلا إذا افترضنا أن الوحي لم يتوقف أبداً وأن بإمكان الإنسان أن يعود إلى الله بصورة مباشرة، بغض النظر عن الوضع الذي يجد نفسه فيه، ليسترشد به بخصوص القانون الذي ينبغي أن يطبقه في هذا الوضع. ولكن هذا طبعاً أمر مرفوض من قبل المودودي وسائر المسلمين إذ إنهم يعتبرون محمداً خاتم النبيين ويصرون، بالتالي، على أنه لا وحي بعده.

قد يقترح بعضهم أن مقولة «الحاكمية لله» لا تعني أكثر مما عناه الأكويني في نظره إلى الله (القانون الأزلي) على أنه الأساس الأخير لكل القوانين الطبيعية والانسانية. إن بإمكان الإنسان أن يسن قوانين أو يشرع تشريعات معينة مناسبة للوضع الذي يجد نفسه فيه. وهذه القوانين أو التشريعات هي ما يطلق عليها الأكويني اسم «القانون الإنساني»، وهي لا تصلح سوى لزمان ومكان معين. غير أن الإنسان، في نظر الأكويني، ملزم، فيما يسنه من قوانين ويشرعه من تشريعات، بألا ينحرف عن سنة الله كما نجدها مجسدة في القانون الطبيعي. وبما أن القانون الطبيعي، بحسب فهم الأكويني له، مشتق من القانون الأزلي (سنة الله)، إذن فإن سلطة الله هي السلطة الأخيرة.

ولكن إذا كان المقصود بالقانون الطبيعي هنا المبدأ الكامن لميل ضروري ومحدد في اتجاه غايات معينة، فإن السؤال الذي لا بد من أن يطرح نفسه هنا هو السؤال التالي: لماذا ينبغي الخضوع لهذا الميل وتحقيق الغايات التي يدفعنا في اتجاهها؟ فإذا كان الإنسان، باعتباره كائناً طبيعياً، موجهاً نحو غايات معينة، كما يدعي الأكويني، (غايات مثل حفظ البقاء والتناسل ومعرفة الحقيقة وغير ذلك)، فلماذا ينبغي أن يخضع الإنسان للقانون الطبيعي، أي ألا يختار ما هو معارض لهذه الميول الطبيعية لديه[١٢]؟ لا يمكن أن يكون الجواب هنا أنه لا يمكن واقعياً اختيار ما هو مخالف لما هو طبيعي بالمعنى الذي قصده الأكويني، وإلا لكان علينا أن نفترض أن «ينبغي» في سؤالنا السابق خال من أي مدلول معياري. فإذا كان لا خيار أمام الإنسان سوى أن يفعل دائماً ما يقتضيه القانون الطبيعي، كما فهمه الأكويني، إذن فإن

الإنسان سيتحرك دائماً نحو الغايات التي توجهه نحوها طبيعته. ولذلك فلا معنى لأن نسأل هنا، لماذا ينبغي أن يختار الإنسان هذه الغايات بدل أن يختار سواها؟ وكأنه يملك الحرية في أن يختار.

الإنسان طبعاً يملك الحرية في أن يختار بين العمل بموجب القانون الطبيعي وعدم العمل بموجبه. إن هذا ما يقول به الأكويني نفسه بدليل أنه يعتبر من بين الأشياء التي يأمر بها القانون الطبيعي عبادة الله وعدم إلحاق الأذى بالآخرين والحفاظ على الحياة، وهذه جميعها، وإن كانت غايات معطاة بصورة مسبقة للإنسان، إلا أن الإنسان لا يتجه بصورة محتمة نحو تحقيقها. إنه قد يختار فعل ما هو معاكس لها، وهو حتماً يفعل ذلك في بعض الحالات. وإذا سلمنا بأن الإنسان مخير بالنسبة للامتثال للقانون الطبيعي، إذن فإن سؤالنا الأصلي، لماذا ينبغي أن يخضع الإنسان للقانون الطبيعي؟ يظل مطروحاً باعتباره سؤالاً معيارياً. قد يقترح واحدنا، كجواب عن هذا السؤال، أن ما يلزم بالامتثال للقانون الطبيعي هو أن الغايات التي يأمر بتحقيقها هذا القانون هي ذات خيرية كامنة (أي ينبغي تحقيقها لذاتها) وأن ما ينهى عنه هذا القانون ذو شر كامن (أي ينبغي الامتناع عن تحقيقه لذاته)[١٣]. ولكن هذا الجواب يفترض أن هناك علاقة مفهومية أو ضرورية بين كون فعل من الأفعال متطابقاً مع ما يقتضيه القانون الطبيعي وكون هذا الفعل واجباً معيارياً أو أخلاقياً لذاته. بمعنى آخر، إنه يفترض أنه من غير المتماسك منطقياً أن يقول واحدنا إن الفعل كذا وكذا هو ما يقضي بفعله القانون الطبيعي ولكننا لسنا ملزمين أخلاقياً بالقيام بهذا الفعل. ولكن من الواضح هنا أنه يوجد عدم تماسك منطقي في القول الأخير. فلو كانت طبيعتنا، مثلاً، توجهنا نحو طلب اللذة السادية أو الماسوشية، فإنه لا يتبع فوراً من هذا أن من واجبنا أن نحقق رغباتنا السادية أو الماسوشية ولا نلجمها. إن هذا يعني أنه من الممكن منطقياً، على الأقل، أن تكون الغايات التي توجهنا نحوها طبيعتنا غايات مرفوضة من المنظور الأخلاقي. إذن، لا يمكننا أن نشتق منطقياً بصورة مباشرة واجباتنا الأخلاقية من القانون الطبيعي. وهذا، بدوره، يعني أن القانون الأخلاقي مستقل منطقياً عن القانون الطبيعي، وسلطة القانون الأخلاقي أعلى من سلطة القانون الطبيعي.

قد يقترح بعضهم الآن أن خضوعنا لسلطة القانون الأخلاقي يعني، بالضرورة، خضوعنا لسلطة الله. فالقانون الأخلاقي، بناءً على هذا الموقف، هو مجرد تجسيد لسنة الله. إذن نحن ملزمون بأن نطيع الله لأننا، من جهة، ملزمون بأن نمتثل للقانون الأخلاقي، ولأن القانون الأخلاقي، من جهة ثانية، ما هو إلا تجسيد للسنة الإلّهية.

غير أن هذا يعود بنا إلى موقف سبق وأن بينا فساده في الفصل السابع. إنه الموقف الذي ينظر إلى المشيئة الإلّهية على أنها المعيار المطلق والنهائي للأخلاق، بينما ما أوضحناه وبرهنا عليه سابقاً هو أن القانون الأخلاقي مستقل منطقياً عن المشيئة الإلّهية.

في ضوء ما تقدم، لا يبدو أنه بإمكاننا أن نعتبر الله حاكم الكون إلا بمعنى كونه المصدر النهائي لكل القوانين الطبيعية والقدرة المسيطرة على كل أحداث هذا الكون والعلائق القائمة بينها. ولكنه ليس حاكم الكون بمعنى كونه المصدر الأخير والمطلق للقوانين التي تنظم حياة البشر. فإذا كان لا بد لهذه القوانين أن تجد أساساً لها خارجها، فإن هذا الأساس هو القانون الأخلاقي، وهو، كما بينا، مستقل عن المشيئة الإلّهية. بمعنى آخر، إذا كانت الاعتبارات الأخلاقية هي ما ينبغي أن تقوم عليه القوانين التي نسنها لتنظم حياتنا السياسية ـ الاجتماعية ـ الاقتصادية، وإذا كانت هذه الاعتبارات مستقلة عن المشيئة الإلّهية، إذن فإن السلطة الأخيرة، على المستوى الزمني أو الدنيوي، هي سلطة الأخلاق، لا سلطة الدين.

لننتقل الآن إلى تناول جوانب أخرى لعلاقة الإنسان بالله من النوع الذي له أهمية لمعالجة السؤال المطروح، أي السؤال: ما الذي يلزم الإنسان بأن يطيع الله؟ ذكرنا سابقاً في هذا الفصل أن هناك جانبين، على وجه التحديد، لهذه العلاقة يؤخذ كل منهما على أنه يشكل أساساً لإلزام الإنسان بأن يمتثل للأوامر والنواهي الإلّهية. الجانب الأول يتعلق بكون الله هو الخالق والضامن لاستمرارنا في الوجود. أما الجانب الثاني فإنه يتعلق بكون الله هو الخالق لكل شيء في الكون، مما يجعله المالك المطلق لهذا الكون بكل ما فيه.

لنبدأ بالجانب الأول. ليس من الصعب هنا أن نحدد المبدأ الذي يتعين عليه إلزام الإنسان بأن يطيع الله، خالقه. إن هذا المبدأ هو، ببساطة، المبدأ الذي يقضي بأن نرضي الذين أحسنوا إلينا. إن هذا المبدأ، باعتباره مبدأ أخلاقياً، يجد تطبيقاً له، لا شك، حتى على مستوى علاقات البشر بعضهم ببعض. فإننا لا نتردد في أن نعتبر الأشخاص الذين أحسن إليهم من قبل أشخاص سواهم ملزمين بالاعتراف بجميل الأخيرين عليهم وبترجمة هذا الاعتراف إلى أفعال تنم عن شعور بالامتنان أو ما أشبه ذلك. وكلما ازداد فضل شخص على شخص آخر، ازداد الإلزام لدى الأخير بأن يتصرف إزاء السابق على نحو مرضٍ له. وعندما تكون العلاقة هي من نوع علاقة الأبناء بوالديهم، فإنه، بسبب الفضل الكبير الذي للأخيرين على أبنائهم، يكون متوقعاً أن يبلغ إرضاء الأبناء لوالديهم حد الامتثال لرغباتهم. بمعنى آخر، إن

اعترافهم بجميل والديهم عليهم يترجم، أو ينبغي من المنظور الأخلاقي أن يترجم، إلى أفعال مطيعة من قبلهم، أو على الأقل، أفعال تأخذ في الاعتبار رغبات والديهم إلى حد كبير. وإذا كان هذا ما ينطبق على علاقة الأولاد بوالديهم، لأن للأخيرين فضلاً كبيراً عليهم، فإنه ينطبق من باب أولى، وبصورة أقوى بكثير، على علاقة المخلوق بخالقه. فإن المخلوق مدين بكل شيء لخالقه: إنه مدين له بوجوده وحياته وبكل ما هو ضروري لبقائه. إن هذا، لا شك، يجعله مديناً بالطاعة لخالقه أكثر بكثير مما هم الأبناء مدينون بالطاعة، لآبائهم وأمهاتهم، فإن الله هو الذي أعطى الآباء والأمهات القدرة على انجاب الأولاد والميل للاهتمام بهم وتربيتهم ورعايتهم والحفاظ على حياتهم. والله هو الذي يضمن عمل القوانين الطبيعية على النحو المطلوب ويضمن، بالتالي، النتائج المترتبة على عملها على النحو المطلوب والتي بدونها لا يمكننا أن نحصل على المأكل والمشرب والمأوى وأن نحافظ على حياتها ونضمن استمرارها.

أما الجانب الثاني لعلاقة الإنسان بالله والذي يمكن اتخاذه أساساً لإلزام الإنسان بأن يطيع الله فإنه يتعلق، كما رأينا، بكون الله هو الخالق لكل شيء في الكون، مما يجعله المالك المطلق لهذا الكون بكل ما فيه. إن خلق الله للعالم من لا شيء، كما يقول الفيلسوف الإنكليزي المعاصر ريتشارد سوينبيرن، وحرصه على ضمان استمراره في الوجود وقيامه بملء إرادته بكل ما يلزم لضمان عدم حصول أي خلل فيه ـ إن هذا كله يعطي الله الحق في ملكية العالم[١٤]. إن سوينبيرن ينطلق هنا من تحليل مماثل لتحليل جون لوك لمفهوم حق الملكية. فقد اعتقد لوك أن إعمال الإنسان قواه في الطبيعة لصنع أو إنتاج شيء يعطي لهذا الإنسان الحق في ملكية هذا الجزء من الطبيعة الذي أعمل قواه فيه، على افتراض أنه لم يسبق لأحد أن مزج عمله به. إن ما يعطيه الحق في ملكية هذا الجزء من الطبيعة هو أنه المالك لعمله وأنه قبل مزجه عمله بالجزء المعني من الطبيعة لم يكن هذا الجزء ملكاً خاصاً لأحد. إن ملكيته لعمله تعطيه الحق في ملكية ما هو ثمرة من ثمرات عمله.

وإذا نظرنا الآن إلى العالم على أنه مخلوق من قبل الله، فإنه لا بد من أن نستنتج، في ضوء التحليل السابق، أنه ملك الله، مثلما هي قطعة الأرض التي حرثتها وزرعتها وحولتها إلى بستان بجهدي وعملي هي ملكي. إن هناك فارقاً طبعاً بين الحالتين. فالله خلق العالم من عدم، بينما البستان الذي أوجدته هو مزيج من عملي ومن شيء سابق على عملي، مما يعني أن الأرض التي حولتها إلى بستان صارت ملكي عن طريق العمل الذي بذلته. ولكن لا معنى لأن نقول إن هناك شيئاً في الوجود

صار ملك الله، لأن هذا سيكون بمثابة قولنا إنه كان هناك شيء لم يمتلكه الله قبل خلقه للعالم. فإذا كان الله قد خلق العالم من عدم، إذن فإن العالم ليس كالبستان مزيجاً من شيء خاص (العمل) وشيء عام (الأرض). فإننا لا يمكننا أن نجد في العالم سوى عنصر واحد هو العمل الإلٰهي. العالم، بعكس البستان، هو بكل ما فيه عمل الله بالمعنى الحرفي. وأن نقول إن العالم هو ملك خاص لله هو أن نقول شيئاً متكافئاً منطقياً مع قولنا إن عمل الله هو خاصته. لاحظ الفرق هنا بين قولنا إن قطعة الأرض التي زرع فيها عادل البستان تخص عادلاً وقولنا إن العالم يخص الله. ففي الحالة السابقة ما يمكننا إثباته، في أفضل حال، هو أنه اتفق أن عادلاً اختار هـذه القطعة من الأرض بالذات ليمزج عمله بها وقد كان ممكناً أن يقع اختياره على قطعة أرض سواها. إن امتلاكه لهذه القطعة بالذات، إذن، ليس متكافئاً منطقياً مع امتلاكه لعمله، لأنه لو لم يمتلك هذه القطعة لما بطل أن يمتلك عمله. ولكن لو افترضنا على سبيل الجدل أن الله لا يمتلك العالم فإن هذا هو بمثابة افتراضنا أنه لا يمتلك عمله. والافتراض الأخير، لا شك، مخالف للعقل. إذن من الواضح أن امتلاك الله للعالم أقوى بكثير من امتلاك إنسان لقطعة من الأرض أو أي شيء آخر مماثل. فالله يمتلك العالم بالضرورة، بينما امتلاك إنسان لهذا الشيء أو ذاك بعينه ليس ضرورياً. فبينما عمل الله في خلقه العالم هو العالم بالضرورة، فإن العمل الذي يبذله إنسان لتحويل قطعة أرض، مثلاً، إلى بستان ليس هذا البستان بالضرورة، لأن هناك عنصراً آخر متغيراً في البستان مستقلاً عن العمل المبذول، ألا وهو الأرض. إن أي تغير في هذا العنصر يعني تغيراً في الموضوع المملوك. إن غياب عنصر كهـذا في عملية خلق العالم، أي أن كون العالم مخلوقاً من عدم، هو ما يفسر، إذن، الطابع الضروري لامتلاك الله للعالم.

إذا كان الله يمتلك العالم بالضرورة، فإن هذا يعطيه حقوقاً معينة ويفرض علينا، بالتالي، واجبات معينة. فإن حقاً من حقوقه الأساسية باعتباره المالك الضروري للكون هو أن يقول لنا كيف نتصرف بملكه نحن الذين لسنا أكثر من قيمين على هذا الملك[١٥]. فإذا كان الله، مثلاً، قد وعد اليهود بأرض كنعان، كما يدعي بعض الصهاينة وبعض الأصوليين المسيحيين في الغرب، فإننا ملزمون بتنفيذ هـذا الوعد، ولا نملك أن نعصى أمر الله. وإذا كان الله، كما يدعي بعض الإسلاميين، قد أمر بطرد المشركين من جزيرة العرب وبعدم السماح لغيرالمسلمين من الإقامة الدائمة فيها، إذن فإنه لا خيار أمامنا، من المنظور الأخلاقي، سوى أن نقوم بما يتفق مع ما أمر به الله. وإذا كان الله قد فرض علينا أن نتقاسم ضرورات الحياة، كما يهيء لنا بعض منظري الحركات الإسلامية المعاصرة، إذن فإن واجبنا الأخلاقي هو ألا نسمح

بوضع ضرورات الحياة تحت سيطرة فرد أو مجموعة من الأفراد وأن نحاول إيجاد الطريقة القمينة بتوزيعها توزيعاً عادلاً على الجميع.

إن لدينا، إذن، مبدأين أخلاقيين قد لا يجد بعضنا أي اعتراض عليهما، ألا وهما أن الإنسان ملزم بأن يرضي من أحسن إليه وأن المالك لشيء ما هو الذي له الحق، دون سواه، في أن يحدد كيف ينبغي التصرف إزاء هذا الشيء أو به. إن هذين المبدأين هما اللذان يشكلان الأساس لتسويغ النظر إلى الله، لأنه الخالق للإنسان والحافظ لوجوده والخالق لكل شيء آخر في العالم، على أنه يمتلك الحق في أن يطلب منا الطاعة لأوامره وفي أن يقيدنا كيفما شاء بخصوص ما نفعله بملكه (أي، مثلاً، بخصوص كيف نوزع ونقسم الميراث ونتعامل مع البيئة وغير ذلك). إذن فحتى إذا لم ننظر إلى الله على أنه حاكم الكون بمعنى كونه المصدر الأخير للقانون، فإنه مع ذلك يملك الحق في أن يحكم الكون لأن الكون ملكه. ولكن من الواضح من تحليلنا السابق أنه يملك الحق، ليس فقط في أن يقيدنا كيفما شاء بخصوص ما ينبغي أن نفعله بملكه الذي يجعلنا قيمين عليه، بل في أن يطلب منا، لأنه، خالقنا، أن نمتثل لما يأمرنا بفعله، بغض النظر عما يأمرنا بفعله. وهذا، لا شك، يعني أنه إذا كان يأمرنا أن ننظم حياتنا السياسية الاجتماعية ـ الاقتصادية وفق قواعد معينة، فإننا ملزمون بأن نفعل هذا[١٦].

لن نناقش هنا صحة المبدأين الأخلاقيين المشار إليهما، بل إننا سنفترض صحتهما لأغراضنا. وأنا شخصياً لا أعتقد أن هناك تحفظات وجيهة عليهما. ولكن ينبغي أن نلاحظ أمرين هامين. الأمر الأول هو أنهما، ككل المبادىء التي من نوعهما، لا يفرضان علينا ولا يمكن أن يفرضا علينا واجبات مطلقة. والأمر الثاني هو أنه لا يعقل أن تكون نتيجة من النتائج المترتبة على تطبيقنا هذين المبدأين في إطار علاقة الإنسان بالله أن الإنسان ملزم بتطبيع ما شرعه الله للبشر، على افتراض أنه شرع شيئاً لهم، بغض النظر عن الوضع الذي يجد الإنسان نفسه فيه. وهذا الأمر لا يتعلق بنفي كون الإنسان مديناً بالطاعة لله، مالك كل ما له وحوله، بل إنه يتعلق بطبيعة القواعد التي يفترض تنظيم حياة البشر على أساسها. إنها قواعد نسبية، ولا يمكن، إذن، أن يوجد إلزام بتطبيقها، بغض النظر عن الظروف والحالات[١٧].

لن نتعرض للأمر الثاني في هذا الفصل إذ ستكون لنا عودة إليه في الفصل الحادي عشر («الإسلام والعلمانية») حيث سنعمل على معالجته بصورة مستفيضة. لنركز، إذن، على الأمر الأول. في معالجتنا هذا الأمر سنكتشف أن المشكلات الأبستمولوجية التي أثرناها في فصول لاحقة والتي يحاول أصحاب الأطروحة الحالية

التي نعالجها اجتنابها ستعود فتلاحقنا من جديد.

إن الأمـر الذي يعنينـا هنا هـو، كما بينـا، الأمر المتعلق بـطبيعـة المبـدأين الأخلاقيين اللذين يفترض أن يشكـلا الأساس لتسـويغ إلـزامنا بـأن نمتثل لـلأوامر والنواهي الإلّهية. ليس من الصعب أن نبين هنا أن هذين المبدأين ليسا ذوي طبيعة مطلقة. إنهما، بمعنى آخر، لا يلزمان على نحو مطلق، بل إن ما يفترضه كل مبدأ منهما هو، في أفضل حال، ليس أكثر من واجب من واجبات الوهلة الأولى. إن كون كل قاعدة منهما لا تفرض واجباً مطلقاً يعني أن ما تلزمنا بفعله كل قاعدة من هاتين القاعدتين لا يكون واجبنا الفعلي في وضـع معطى إلا إذا لم تـوجد أيـة اعتبارات أخلاقية مبطلة للاعتبار الأخلاقي الذي يستوجب قيامنا بالفعل المعني. إن القاعدة الأولى تلزمني، مثلاً، بأن أطيع والدي لما له من فضل كبير علي. ولكن هذا لا يعني ولا يمكن أن يعني أنه إذا طلب مني والدي أن أقوم بالسطو على مصرف لتأمين مال كافٍ له لسد ديونه التي تراكمت عليه بسبب إدمانه على القمار فإن واجبي الفعلي هو أن أستجيب لطلبه. فمن الواضح هنا أن الاعتبارات الأخلاقية لصالح الاستنكاف عن تنفيذ طلبه مبطلة للاعتبار الأخلاقي الذي يستوجب مني بألا أفعل ما لا يرضي والدي. والقاعدة الثانية تلزمني بألا أتصرف بملك سواي بصورة لا يقبلها المالك أو ألا أقوم بأي فعل يتعارض مع ممارسته لحقه في الملكية. على أن هذا، لا شك، لا يمكن أن يعني أنه إذا أراد مالك مبنى سكني أن يشعل النار في هذا المبنى ويعرض ساكنيه ومن جاورهم للخطر فإن واجبي الفعلي، حتى وإن كان بإمكاني أن أمنعه من فعل ذلك، ألا أقوم بأي فعل يحول بينه وبين فعل ذلك. فلا شك هنا مطلقاً أن الوضع المشار إليه في مثالنا هو من النوع الذي تشكل فيه الاعتبارات الأخلاقية لصالح منع المالك من إشعال النار في ملكه هي اعتبارات مبطلة للاعتبار الأخلاقي الذي يستوجب احترام حقه في أن يفعل في ملكه ما يشاء.

إن الصورة تظل هي هي إذا طبقنا القاعدتين المشار إليهما على علاقة الإنسان بخالقه وخالق كل شيء سواه. فالانسان، لا شك، مدين بالطاعة لخالقه لما له من أفضال عليه. وهو أيضاً ملزم بألا يتصرف بالأشياء حوله على نحو مخالف لرغبات الخالق، مالكها. فإنه بإمكاننا في ضوء ما سبق أن نقول إن هناك اعتبارات أخلاقية تستلزم أن نقدم الطاعة لكائن أعطانا كل شيء، ولكن ما تلزمنا به هذه الاعتبارات ليس مطلقاً. فقد توجد اعتبارات أُخرى من نوعها تبطل هذا الإلزام. إذن، أن أفترض أن واجبي الحقيقي في وضع معطى ـ وليس فقط واجبي للوهلة الأولى ـ هو أن أنفذ ما يأمرني به خالقي وخالق كل ما حولي هو أن أفترض أنه لا توجد في الوضع المعني أية

اعتبارات أخلاقية ذات وزن أكبر من الاعتبارات الأخلاقية التي تستلزم مني أن أقدم الطاعة لخالقي يتعارض قيامي بما تلزمني به مع تنفيذي لأمر خالقي. فلو كان ما يأمرني به خالقي، مثلاً، هو تدمير مدينة بأكملها على رؤوس سكانها الأبرياء من شيوخ وأطفال ونساء، دون أي سبب على الإطلاق، لكان لدي في هذه الحالة مسوغ أخلاقي كافٍ لعدم تنفيذ أمر كهذا. فإن الاعتبارات الأخلاقية لصالح الحفاظ على أرواح الأبرياء في الوضع الذي نتصوره أقوى من الاعتبارات لصالح التزامنا بتقديم الطاعة للخالق. وإذا صح ما نقوله، إذن فإن تسليمنا، مثلاً، مع دعاة الصحوة الإسلامية بأن خالقنا يأمرنا بأن ننظم المجتمع سياسياً واقتصادياً وقانونياً على نحو معين لا يقودنا، بالضرورة، إلى أن واجبنا الفعلي، بغض النظر عن الظروف التي نجد أنفسنا فيها، هو أن ننظم المجتمع على النحو المعني. فنحن، لا شك، مدينون بالطاعة لخالقنا، كما أوضحنا سابقاً، ولكن، إذا صدق تحليلنا، فإننا ملزمون للوهلة الأولى وليس على نحو مطلق بتقديم الطاعة لخالقنا.

لا بد عند هذه النقطة من تحليلنا أن يحتج بعض الإسلاميين أو سواهم على أساس أن الله كلي الخير ولا يمكن، بالتالي، أن يأمرنا بالقيام بأفعال قد تكون الاعتبارات الأخلاقية التي تسوغ عدم القيام بها أقوى من الاعتبارات الأخلاقية التي تسوغ القيام بها. إذن إذا كان الله يأمرنا بأن ننظم المجتمع على أسس معينة، فإنه لا يمكن، حتى نظرياً، أن توجد أية اعتبارات أخلاقية تبطل إلزامنا بتنفيذ هذا الأمر. لا يمكن لله، بالضرورة المنطقية، أن يرتكب أي خطأ أخلاقي. وإن من يأمر بالقيام بفعل من نوع معين في وضع تكون فيه الاعتبارات الأخلاقية لصالح الاستنكاف عن القيام بالفعل أقوى من الاعتبارات الأخلاقية لصالح القيام به إنما يرتكب خطأ أخلاقياً[١٨]. من الواضح، إذن، أن الله، لأنه كلي الخير بالاضافة إلى كونه كلي المعرفة، لا يمكن أن يأمرنا بالقيام بفعل من هذا النوع.

لا جدال طبعاً حول كون الله لا يمكن، بالضرورة، أن يأمرنا بأن نفعل شيئاً ما إذا كانت الاعتبارات الأخلاقية لصالح الاستنكاف عن القيام به أقوى من الاعتبارات التي من نوعها لصالح القيام به. ولكن هذا وحده لا يعني أن ما يأمرنا بفعله هو واجب مطلق أو حتى واجبنا الفعلي في وضع معطى وليس مجرد واجب للوهلة الأولى. لنفترض، مثلاً، أنه يأمرنا بقول الصدق. إن كونه يأمرنا بقول الصدق يعني، لا شك، أن الاعتبارات لصالح تبني القاعدة «ينبغي قول الصدق» مسوغة بصورة كافية من المنظور الأخلاقي لتبني هذه القاعدة باعتبارها قاعدة أخلاقية. ولكن هذا لا يعني ولا يمكن أن يعني أنه كائناً ما كان الوضع الذي نجد أنفسنا فيه، فإن واجبنا الفعلي في

هذا الوضع هو قول الصدق، على افتراض أن علينا أن نختار في هذا الوضع بين قول الصدق وعدم قوله. وهذا يتعلق بطبيعة القاعدة الأخلاقية «ينبغي قول الصدق». إنها ليست قاعدة مطلقة، بل إن الواجب الذي تفرضه هذه القاعدة ليس أكثر من واجب للوهلة الأولى.

يجب أن نميّز هنا بين نوعين من الأوامر، نوع يستلزم تبني قاعدة ما كالقاعدة «ينبغي قول الصدق» ونوع يستلزم القيام بفعل من نوع معين في ظل شروط معينة. إذا كان الأمر الإلّهي لنا من النوع الأول[19]، إذن فإن إلزامنا بالتقيد بهذا الأمر ليس مطلقاً، بمعنى أننا لسنا ملزمين من الوجهة الأخلاقية بأن نتقيد بهذا الأمر، بغض النظر عن الظروف والحالات. وهذه المسألة تتعلق بطبيعة القواعد الموجهة للسلوك والمنظمة لعلاقات البشر بعضهم ببعض، أخلاقية كانت أو غير أخلاقية. أما إذا كان الأمر من النوع الثاني، إذن فإننا ملزمون بأن نمتثل لهذا الأمر فقط إذا كانت الشروط التي نجد أنفسنا في ظلها متطابقة مع الشروط التي يحددها الأمر كشروط كافية للقيام بالفعل المعني. فالأمر الذي من النوع الثاني، كما رأينا، هو أمر لنا بأن نقوم بفعل معين في ظل شروط من نوع معين. إن أمراً كهذا يتخذ صورة شرطية، لأن مؤداه أنه إذا كانت الشروط المتوافرة من نوع كذا وكذا، إذن ينبغي أن نقوم بفعل ما من نوع كيت وكيت. إذن في الحالتين لا يمكن النظر إلى واجبنا بالامتثال للأمر الإلّهي على أنه واجب مطلق. ففي الحالة الأولى، نحن ملزمون بأن نمتثل للأمر ـ أي أن نطبق القاعدة التي يأمرنا الله بتبنيها ـ فقط إذا كان الوضع الذي نجد أنفسنا فيه من النوع الذي لا يولد أية اعتبارات أخلاقية مبطلة للاعتبار الأخلاقي الذي يستوجب الامتثال لهذا الأمر في هذا الوضع. وفي الحالة الثانية، فإن امتثالنا للأمر الإلّهي منوط بكون الشروط هي من النوع الذي يحدده الأمر. وهذا يعني أنه في حال اختلاف هذه الشروط لا نكون بالضرورة ملزمين بالامتثال لهذا الأمر. ما إذا كنا ملزمين أم غير ملزمين بالامتثال له في هذه الحالة أمر يتوقف على ما هي الشروط الأخرى المتوافرة وما إذا كانت تنطوي على اعتبارات أخلاقية مبطلة للاعتبار الذي يستوجب تنفيذ الأمر المعني[20].

بالاضافة إلى ما سبق، فإن اعترافنا بأن الله، لأنه كلي الخير وكلي المعرفة، لا يمكنه منطقياً أن يأمرنا بأن نفعل شيئاً ما، إلا إذا كان فعله لا يتعارض مع ما تستوجب القيام به، في الوضع المعطى، الاعتبارات الأخلاقية الأقوى، لا ينقذ الحجة التي تشكل مدار نقاشنا هنا. إنه فقط يحولها إلى حجة من نوع آخر. فالحجة الأصلية، كما قد لا يزال يذكر القارىء، هي أننا مدينون بالطاعة المطلقة لله لأنه خالقنا وخالق

كل شيء آخر في العالم. ولكن ما نحن مواجهون به الآن هو حجة من نوع آخر لا تفترض، كالحجة السابقة، أن كون أوامر ونواه معينة صادرة عن خالقنا هو شرط كافٍ وحده لإلزامنا على نحو مطلق بالامتثال لها. إنها تفترض، بالأحرى، أن الشرط الأخير لا يكون كافياً لإلزامنا على نحو مطلق، إلا إذا أضفنا إليه أن خالقنا هو كلي الخير وكلي المعرفة. من الواضح، إذن، أن الحجة السابقة لا تفترض أننا بحاجة لأن نعرف أي شيء عن الله غير أنه خالقنا حتى نعرف أننا ملزمون بصورة مطلقة بالامتثال لأوامره، بينما الحجة الأخيرة تفترض أننا بحاجة لأن نعرف أنه كلي الخير وكلي المعرفة، بالاضافة إلى معرفتنا أنه خالقنا، حتى نعرف أننا ملزمون على نحو مطلق بالامتثال لأوامره.

إن تعديل الشرط على هذا النحو يعيدنا إلى كل المشكلات الأبستمولوجية التي يفترض تجنبها بواسطة الموقف الأصلي الذي يشكل مدار تحليلنا ونقاشنا في هذا الفصل. فإن هذا الموقف الأصلي، كما رأينا، يجعل إلزامنا بتقديم الطاعة لله منوطاً فقط بكونه خالقنا وخالق كل شيء آخر في هذا الكون الواسع. إن كونه الخالق، ولا شيء آخر سوى ذلك، هو ما يجعل منه مصدراً للإلزام الأخلاقي. وإذا كان الأمر كذلك، إذن ـ وهذا هو بيت القصيد في الموقف الأصلي ـ نحن ملزمون بألا نفعل شيئاً إلا إذا كان يتفق مع الأوامر والنواهي الإلّهية. بمعنى آخر، إذا كنا ننظر إلى هذا الإلزام على أنه مطلق، إذن نحن ملزمون بألا نخالف أي أمر أو نهي إلّهي، بغض النظر عما نعرفه باستقلال عن معرفتنا لما يريده منا خالقنا. وهذا الموقف، في شكله الحالي، يجنبنا، لا شك، كل المشكلات الأبستمولوجية التي أثرناها في فصول سابقة حول علاقة المعرفة الأخلاقية بالمعرفة الدينية. فما دام كل ما نحن بحاجة لمعرفته هنا حتى نعرف أننا ملزمون بالقيام بفعل ما هو أن هذا هو ما يرضي خالقنا، أو يأمر به خالقنا، إذن فإننا في اشتقاقنا معرفة أخلاقية من المعرفة الدينية (أي من معرفتنا في هذه الحالة لما يأمر به خالقنا أو لما ينهى عنه) لا نفترض أية معرفة أخلاقية مستقلة عن المعرفة الدينية.

إلا أنه من الواضح أن تعديل الحجة الأصلية على النحو المشار إليه يجعل معرفتنا أن الله كلي الخير شرطاً من الشروط المطلوبة لإلزامنا بالامتثال لأوامره، مما يعني أن امتلاكنا معرفة أخلاقية باستقلال عن معرفتنا للأوامر والنواهي الإلّهية هو شرط لإلزامنا بالامتثال لهذه الأوامر والنواهي. ولكن من الواضح أن هذا يعيدنا إلى كل المشكلات الأبستمولوجية التي كان الغرض من الحجة الأصلية تجنبها.

ولكن دعونا نتجاهل الآن الصعوبات التي فرضت تعديل الحجة الأصلية على

النحو المشار إليه ونفترض على سبيل الجدل أن معرفتنا أن أوامر أو نواهي معينة صادرة عن خالقنا تكفي وحدها لاستنتاجنا أننا ملزمون بالامتثال لها. إن السؤال الذي لا بد أن يطرح نفسه الآن هو السؤال التالي: هل هذه الحجة في صورتها الأصلية تجنبنا فعلاً المشكلات الأبستمولوجية التي أثرناها في فصول سابقة حول علاقة المعرفة الأخلاقية بالمعرفة الدينية؟ إن الجواب عن هذا السؤال لا يمكن أن يكون بالايجاب إلا إذا افترضنا أنه يمكننا أن نستنبط بصورة مباشرة أننا ملزمون بالامتثال لأمر أو نهي ما فقط من معرفتنا أنه صادر عن خالقنا. فإن المعرفة التي نقيم عليها، في هذه الحالة، الإلزام بالامتثال للأمر أو النهي المعني لا تفترض معرفة أخلاقية سابقة عليها، لأنها لا تتجاوز معرفة أن مصدر الأمر أو النهي هو خالقنا وخالق السموات والأرض. فلا علاقة ضرورية هنا ـ منطقية أو مفهومية ـ بين كون كائن هو الخالق لكل شيء وكونه كلي الخير أو متصفاً بالكمال الخلقي وما أشبه ذلك. إذا صح هذا وفهمنا الإلزام بمدلوله الأخلاقي، إذن علينا أن نؤول استنباطنا النتيجة أننا ملزمون بالامتثال لأمر أو نهي ما من المقدمة القائلة إن مصدر هذا الأمر أو النهي هو خالقنا على أنه استنباط نتيجة أخلاقية من مقدمة غير أخلاقية. وإذا قبلنا أن نعامل حالات استنباطية كهذه على أنها حالات صحيحة، إذن لا يبقى أمامنا سوى أن نتفق مع أصحاب الحجة الأصلية أنه بإمكاننا أن نشتق واجباتنا الأخلاقية من المعرفة الدينية بدون افتراضنا امتلاك معرفة أخلاقية بصورة مستقلة عن المعرفة الدينية[٢١].

غير أن تحليلنا السابق يبيّن أنه لا يمكننا أن ننتقل، استنباطياً، بصورة مباشرة من معرفتنا أن الله، خالقنا، يأمرنا بفعل كذا وكذا إلى النتيجة الأخلاقية، أن واجبنا هو أن نفعل كذا وكذا. فلا توجد علاقة ضرورية، منطقية أو مفهومية، بين كون خالقنا يأمرنا بالقيام بفعل معين وكوننا ملزمين بالقيام به. إذن فإن عملية انتقالنا، استنباطياً، من معرفتنا أن الله يأمرنا بالقيام بفعل معين إلى النتيجة أنه ينبغي أن نقوم بهذا الفعل لا يمكن أن تتم إلا بإضافة المقدمة، «ينبغي أن نقدم الطاعة لخالقنا» باعتبارها طبعاً مقدمة أخلاقية وغير تحليلية[٢٢]. من الواضح هنا أن علينا أن نعامل الاستدلال المنطقي:

> إن الله، خالقنا، يأمرنا بأن نفعل كذا وكذا إذن، ينبغي أن نفعل كذا وكذا

على أنه قياس مضمر (Enthymeme) والمقدمة المضمرة في هذا القياس هي:

> ينبغي أن نفعل ما يأمرنا به خالقنا

إن بإمكاننا الآن أن نعطي الصيغة المنطقية الدقيقة لهذا القياس التي تبيّن بوضوح صحته، وهذا الصيغة هي:

إذا كان الله، خالقنا، يأمرنا بفعل كذا وكذا، إذن ينبغي أن نفعل كذا وكذا
إن الله، خالقنا، يأمرنا بفعل كذا وكذا إذن، ينبغي أن نفعل كذا وكذا.

إن السؤال الذي لا بد أن يطرح نفسه الآن وأجبنا عنه سابقاً هو، من أين تستمد المقدمة المضمرة («إذا كان الله يأمرنا بأن نفعل كذا وكذا، إذن ينبغي أن نفعل كذا وكذا») مشروعيتها؟ إن هذه المقدمة مشتقة من القاعدة «ينبغي أن نقدم الطاعة لخالقنا»، والأخيرة، كما بينا، تستمد مشروعيتها من مبدأين أخلاقيين هما: (أ) ينبغي أن نرضي من أحسن إلينا، و(ب) ينبغي ألا نتصرف بما لا نملكه، إلا على النحو الذي يتفق مع رغبات المالك. من الواضح، إذن، أن ما يمكننا قوله، في أفضل حال، هو أنه، في نظرنا إلى الله على أنه مصدر للإلزام الأخلاقي على أساس أننا ملزمون بالطاعة لخالقنا، فإن ما يجيز لنا أن ننظر إليه كذلك هي اعتبارات أخلاقية محض. فنحن عندما ننظر إلى الله على هذا النحو، كما أوضحنا، نفعل ذلك انطلاقاً من معرفتنا صحة المبدأين الأخلاقيين المذكورين. ولكن لا شك هنا في أن معرفتنا صحة هذين المبدأين الأخلاقيين مستقلة منطقياً عن معرفتنا أن الله هو خالقنا وخالق كل شيء آخر في هذا العالم وعن معرفتنا لما يأمر به ولما ينهى عنه. إن المعرفة السابقة ليست مستقلة منطقياً عن المعرفة الأخيرة فحسب، بل إنها سابقة منطقياً أيضاً على معرفتنا أن الأوامر والنواهي الإلّهية ملزمة لنا باعتبار أن الله هو خالقنا وخالق كل شيء آخر في العالم. فبناءً على تحليلنا، لا يمكننا الانتقال من معرفتنا أن الله هو الخالق إلى النتيجة أنه يلزم أخلاقياً أن نمتثل لأوامره ونواهيه، إلا إذا كنا نعرف صحة المبدأين الأخلاقيين المذكورين. وهذا، بدوره، يعيدنا إلى أطروحتنا الأصلية أن معرفتنا لما نحن ملزمون بفعله أو للامتناع عن فعله، بالمعنى الأخلاقي للإلزام، لا يمكن اشتقاقها منطقياً من معرفتنا لما يأمر به الله ولما ينهى عنه، إلا إذا افترضنا مقدماً امتلاكنا لمعرفة أخلاقية.

لا مهرب لنا، إذن، سواء أخذنا الموقف الذي يعنينا في هذا الفصل في شكله الأصلي أو أخذناه في شكله المعدل، من أن نفترض امتلاكنا لمعرفة أخلاقية بصورة سابقة على اشتقاقنا أي واجب أخلاقي من معرفتنا للأوامر والنواهي الإلّهية. وإذا دمجنا الآن الاعتبارات التي لجأنا إليها في هذا الفصل مع الاعتبارات التي لجأنا إليها

في الفصول السابقة لتسويغ وجهة نظرنا بخصوص طبيعة العلاقة بين المعرفة الأخلاقية والمعرفة الدينية، نكون قد أكملنا محاولتنا المستهدفة إثبات أسبقية الأخلاق الأبستمولوجية على الدين. فإننا في هذا الفصل وفي الفصول السابقة التي عالجنا فيها علاقة الأخلاق بالدين استنفدنا كل الاحتمالات لاشتقاق واجباتنا الأخلاقية من المعرفة الدينية. وقد بينا بالنسبة لكل احتمال منها أنه لا يمكننا أن ننجح في إتمام عملية الاشتقاق هذه إلا إذا افترضنا مسبقاً امتلاكنا لمعرفة أخلاقية ما. ولذلك فإذا كنا قد نجحنا في مسعانا في كل حالة من هذه الحالات، إذن فإن النتيجة الأخيرة التي تترتب على ذلك هي استقلالية العقل المعياري (= العقل العملي) عن الدين، أي استقلالية اعتبارات العقل المعياري أو العملي عن الاعتبارات الدينية. وهذا يعني بالنسبة للقضية الجوهرية التي تعنينا في هذا الكتاب استقلالية الاعتبارات التي تجعل تنظيمنا المجتمع على نحو معين أمراً إلزامياً عن الاعتبارات الدينية، وذلك لأنها، كما بينا، هي اعتبارات معيارية، أي نابعة من العقل العملي. بمعنى آخر، إن ما يجعل تنظيم المجتمع على هذا النحو أو ذاك إلزامياً، ليس أن الله يأمرنا بتنظيمه على هذا النحو أو ذاك، بل لأن هذا ما يستلزمه العقل العملي أو الاعتبارات المعيارية المستقلة عن الاعتبارات الدينية. فإذا كان الله يأمرنا بالفعل بأن ننظم المجتمع على نحو معين، فإنما هو يأمرنا بذلك لأن تنظيم المجتمع على هذا النحو هو الشيء الصحيح من الوجهة المعيارية. إذن ما نحن ملزمون بفعله في هذا الصدد لا يجد أساسه الأخير في أنه ما يأمر به الله، بل في اعتبارات العقل العملي المستقلة. ولذلك فحتى لو سلمنا بأننا مدينون بالطاعة لله لأنه خالقنا وخالق كل شيء آخر، فإن بإمكاننا أن نعرف ما نحن ملزمون بفعله في هذا الصدد عن طريق اللجوء إلى اعتبارات العقل المعياري المستقلة عن الاعتبارات الدينية. إن بإمكاننا أن نفعل ذلك، من حيث المبدأ، حتى لو تجاهلنا الأوامر الإلهية، لأن ما نعرفه عن طريق اعتبارات العقل المعياري المستقلة عن الاعتبارات الدينية لا يمكن، بناءً على التحليل السابق، أن يتعارض مع ما يأمر الله بفعله أو مع ما يريده الله منا، وإن كان قد يتعارض مع ما نعتقد أن الله يأمر بفعله أو يريده منا[٢٣].

إن السؤال الهام الذي لا بد من أن يطرح نفسه الآن هو السؤال المتعلق بما إذا كان بإمكاننا اختصار الطريق إذا ما تجاوزنا اعتبارات العقل المعياري أو العملي ولجأنا إلى الاعتبارات الدينية. بمعنى آخر، على افتراض أننا اعترفنا بأن معرفتنا لما هو واجبنا عن طريق اللجوء إلى اعتبارات العقل العملي الصحيحة وحدها لا بد أن تتطابق مع ما يريده الله منا، فهل يمكن، مع ذلك، إيجاد مسوغ عقلي لتفضيل اللجوء إلى الاعتبارات الدينية على اللجوء إلى اعتبارات العقل العملي؟ قد يبدو للوهلة

الأولى أن هناك مسوغاً عقلياً كهذا، ألا وهو أن الله كلي المعرفة، بينما الإنسان ذو قدرات محدودة جداً لا تتيح له أن يعرف في أية لحظة من اللحظات سوى القليل مما يمكن معرفته. ولذلك فإن اللجوء إلى الاعتبارات الدينية ـ أي إلى الأوامر والنواهي الإلٓهية ـ يجعل الحصول على المعرفة المعيارية أو العملية المطلوبة أقرب منالاً بكثير من اللجوء إلى اعتبارات العقل المعياري التي لا ضمان مطلقاً يضمن اعتقادنا بصحتها. إن المسألة ذات الأهمية القصوى هنا هي أن العقل الإنساني، وإن كان أداة مناسبة، من حيث المبدأ، للحصول على المعرفة، أمعيارية كانت هذه المعرفة أم خلاف ذلك، إلا أنه، من الوجهة العملية، أقل موثوقية باعتباره مصدراً من مصادر المعرفة من الله. فإن العقل الإنساني معرض للخطأ باستمرار، بينما الله كلي المعرفة ولا يمكن أن يخطىء في أي أمر من الأمور. وإذا أضفنا هنا أن الله كلي الخير ولا يمكن أن يضللنا بالنسبة لأي أمر من الأمور، إذن فإن العودة إليه، حيث أمكن، تضمن، لا شك، بصورة أفضل بكثير حصولنا على ما نحتاج إليه من معرفة، معيارية أو غير معيارية، من اعتمادنا على عقولنا. وإذا صح هذا، إذن فإن لدينا مسوغاً عقلياً قوياً لأن نلجأ إلى الاعتبارات الدينية، حيث أمكن، لا إلى العقل العملي أو المعياري، لنقرر على أساسها ما الذي ينبغي أن نختاره أو نفعله في شتى المجالات.

لا يمكننا أن ننكر طبعاً أنه إذا كان لدينا مصدران أو أكثر للمعلومات التي نحصل عليها، فإن العقل يقضي، في حال عدم كون هذه المصادر على المستوى نفسه من الموثوقية، الاعتماد على المصدر الأكثر موثوقية من بينها. وهذا بدوره يعني أنه إذا كنا مخيرين بين الاعتماد على عقولنا والاعتماد على الله كمصدر للمعرفة، فإنه ليس من العقلانية في شيء أن نلجأ إلى عقولنا بدل أن نلجأ إلى الله. إن هذا أمر بديهي، لا شك. ولكن لا بد من إبداء الملاحظات التالية هنا. أولاً، إن اللجوء إلى الاعتبارات الدينية، كما حاولنا أن نبين في الفصل السابق، لا يمكن أن يعني، على المستوى المعياري، سوى حصولنا، في أفضل حال، على معرفة لما هي واجباتنا للوهلة الأولى، بينما الأمر الأهم في المجال الذي يعنينا هنا ـ المجال السياسي ـ الاجتماعي ـ هو أن نعرف ما هي واجباتنا **الفعلية**. ثانياً، إن اللجوء إلى الاعتبارات الدينية لا يعني اللجوء إلى الله مباشرة وأنه لا يمكننا أن نعرف أن ما نلجأ إليه (النصوص الدينية، مثلاً) مصدره الله إلا إذا بينا أن المبادىء أو القواعد التي ينطوي عليها لا يتعارض التقيد بها مع مستلزمات المنظور الأخلاقي. ثالثاً، إن الاعتقادات المعيارية التي يوصلنا إليها لجوؤنا إلى الاعتبارات الدينية، لأنه لا يعني لجوءنا إلى الله مباشرة، لا يمكن أن يكون حظها من الصواب أكثر من الاعتقادات المعيارية التي يوصلنا إليها لجوؤنا إلى اعتبارات العقل المعياري، بل العكس هو الصحيح.

لنحاول أن نبيّن الآن ما هي الأسباب الموجبة لكل ملاحظة من الملاحظات الثلاث الأخيرة، مبتدئين بالأولى. لقد أوضحنا في الفصل السابق أن ما تزودنا به النصوص المقدسة من قواعد أو مبادىء للفعل لا يمكن أن يدخل في عداده، في أفضل حال، غير قواعد أو مبادىء من النوع الذي ينبهنا إلى ما هي واجباتنا للوهلة الأولى وليس إلى ما هي واجباتنا الفعلية. إننا، بمعنى آخر، قد نجد في هذه النصوص مبادىء مثل مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٢٤] ومبدأ العدالة ومبدأ المنفعة وقواعد مثل التي تنهى عن السرقة والشهادة بالزور والزنى والقتل. وإذا وجدنا في النصوص المقدسة ما يشير إلى واجبات فعلية من أي نوع، فإننا ننتقل من المبادىء والقواعد إلى الأحكام. هنا، مثلاً، بإمكاننا الكلام على أحكام شرعية مثل التي تنص على حدود معينة كقطع يد السارق وجلد أو رجم الزانية وما أشبه ذلك. غير أن أحكاماً كهذه، كما بينا سابقاً، موجهة لجماعة معينة في ظل ظروف تاريخية واجتماعية معينة ولا تجد، بحكم طبيعتها، تطبيقاً لها إلا في ظل ظروف مماثلة. إذن فهي لا تعنينا ولا يجوز أن تعنينا الآن خصوصاً وأننا قد تجاوزنا بما لا يقاس الظروف التي قد تكون قد جعلت العمل بموجب هذه الأحكام أمراً مناسباً. ولذلك فإن العودة إلى النصوص المقدسة لا يمكن أن تزودنا بجواب عن السؤال، ما الذي ينبغي أن نفعله في ظل الظروف التي نجد أنفسنا فيها الآن، أي ما هو واجبنا الفعلي في الهنا والآن؟ قد يقول واحدنا إن هذه النصوص، وإن كانت لا تعطينا جواباً مباشراً عن سؤال من النوع الأخير، إلا أنها تؤدي دوراً هاماً في محاولتنا الوصول إلى جواب عن سؤال كهذا لأنها تزودنا، على الأقل، بمعرفة لما هي واجباتنا للوهلة الأولى. فعندما أجد نفسي في وضع معين حيث يكون علي أن أختار بين بديلين أخلاقيين للفعل، فإن أول ما ينبغي أن أسعى لمعرفته هو ما هو واجبي للوهلة الأولى. إن هذه المعرفة تشكل البداية في محاولتي معرفة واجبي الفعلي في الوضع المعطى. وإذا كانت النصوص الدينية تزودنا، على الأقل، بمعرفة لما هي واجباتنا للوهلة الأولى، إذن فإنها عامل مساعد في محاولتنا معرفة ما هي واجباتنا الفعلية.

من المهم أن نلاحظ هنا أن المبادىء والقواعد المقررة لواجباتنا الأخلاقية معروفة من قبل البشر عموماً، سواء منهم من اعتنقوا ديانة توحيدية ما أو من اعتنقوا ديانة من نوع آخر أو من كانوا وثنيين. إن ما يثير شتى المشكلات للعقل العملي أو المعياري ليس معرفة ما إذا كانت واجباتنا للوهلة الأولى هي ألا نسرق وألا نشهد بالزور وألا نقتل أو نؤذي سوانا وأن ننصف الآخرين ونحسن معاملتهم. إن البوذي يعرف أن هذه واجبات أخلاقية مثلما يعرف ذلك المسلم أو المسيحي. إن السؤال الصعب هو ما إذا كان واجبي الفعلي في وضع محدد هو ألا أسرق أو ألا أشهد بالزور

أو أي شيء آخر مما ذكرناه. والأمور تصبح أكثر تعقيداً وصعوبة بكثير عندما يكون السؤال الذي يواجهنا هو ما ينبغي أن نفعله، على مستوى التنظيم السياسي - الاجتماعي - الاقتصادي، في ظل الظروف التاريخية والثقافية التي نجد أنفسنا في كنفها. إذن، حيث لا إشكال أمام العقل العملي أو المعياري (أي في الحالات التي تخص معرفتنا لما هي واجباتنا الأخلاقية للوهلة الأولى) لا حاجة بنا للعودة إلى الدين لغرض أن نعرف ما هي هذه الواجبات، وإن كان قد ينفع الدين هنا للتذكير بهذه الواجبات. وفي الحالات التي يواجه فيها العقل العملي شتى الإشكالات في سياق محاولة الإنسان الوصول إلى قرار بخصوص ما هي واجباته الفعلية في ظل الشروط والأوضاع التي يجد نفسه فيها، فإن العودة إلى الدين تصبح عديمة الجدوى. إنه لا شيء يمكن أن ينفعنا في هذا السياق، خارج اللجوء إلى اعتبارات العقل العملي، سوى الاسترشاد بالله بصورة مباشرة، وهو، لا شك، أمر لا قبل لنا به.

لننتقل إلى الملاحظة الثانية. إن السؤال الذي يعنينا الآن هو، ما الذي يعنيه اللجوء إلى الاعتبارات الدينية على المستوى المعياري؟ إن هذا يعني، لا شك، الاسترشاد بالأوامر والنواهي الإلّهية. ولكن، لأننا لسنا في وضع يسمح لنا باللجوء بصورة مباشرة إلى الله لنعرف منه، بدون أي وسيط، ما الذي يريده منا، إذن ما يمكننا أن نفعله، في أفضل حال، هو اللجوء إلى نصوص دينية معينة يفترض أنها تتضمن وصايا الله لنا التي أوحى بها إلى أنبيائه. ولكن لا شك هنا أنه لا علاقة ضرورية بين الادعاء بأن النصوص المعنية تتضمن وصايا الله الموحى بها إلى أنبيائه وكون هذه النصوص فعلاً تتضمن هذه الوصايا. فلا توجد ضمانات مطلقة في أنها غير محرفة أو غير منحولة[٢٥]. وحتى لو قلنا إن هذه النصوص قطعية الثبوت، فإنه لا يمكننا أن نقول هذا، إلا بمعنى أنه لا أسباب توجب عملياً الشك في ثبوتها. فمن الواضح هنا أن الادعاء بوجود مصدر إلّهي لهذه النصوص ليس بديهياً أو واضحاً بذاته. فقد لا يكون بإمكاننا عملياً أن نشك في صدورها عن الله، إلا أن الشك في هذا الأمر ليس أمراً ممتنعاً نظرياً. فقد نسلم هنا بأن الوحي شيء حصل وقد لا نشك بالروايات التي وصلتنا عن أن النصوص التي بين أيدينا الآن هي تماماً كما وردت على لسان هذا النبي أو ذاك وقد لا يكون هناك أي سبب لدينا للشك في الشخص المعني. ولكن على الرغم من كل هذا، وبسبب طبيعة الأدلة، أو بعض الأدلة، التي نلجأ إليها لوضع حد لشكوكنا هذه، فإنه لا يمكننا أن نضمن على نحو مطلق أن هذه الشكوك لن تلاحقنا من جديد. فالأدلة التي علينا اللجوء إليها بطرد هذه الشكوك هي، لا شك، أدلة غير مباشرة بمعنى أنه علينا أن نعتمد على شهادات الآخرين ورواياتهم وعلى أدلة تاريخية من نوع أو آخر، ولا يمكننا أن نعود إلى الله مباشرة لنتأكد منه مما إذا كان

الكلام الذي تتضمنه النصوص التي هي بين أيدينا الآن هو كلامه بالفعل. إذن، فإن الأدلة المشار إليها، أو أية أدلة أخرى من نوعها، لأنها غير مباشرة، لا يمكنها أن تتضمن منطقياً وحدها أن النصوص المعنية هي ذات مصدر إلّهي. ولذلك فحتى لو افترضنا صدق كل هذه الأدلة واشتمالها على كل ما يمكن الحصول عليه من معلومات وثيقة الصلة بأغراضنا، فإن هذا لا يضمن على نحو مطلق طرد كل شكوكنا.

حتى تتوضّح المسألة الأخيرة، لنفترض أن كل الأدلة التاريخية التي لجأنا إليها بخصوص ما يعرف بخطبة يسوع على الجبل تشير إلى أنها بالفعل خطبته وأنه لا تحريف فيها على الإطلاق. ولكن لنفترض على سبيل الجدل أننا وجدنا في الخطبة ما يخالف حسّنا الأخلاقي على نحو واضح، أي لنقل إنها تتضمن فيما تتضمن حضاً للأبيض على التمييز ضد الأسود أو استعباده أو أي شيء آخر مما نعرف أنه مخالف بصورة واضحة لمستلزمات المنظور الأخلاقي. فإن هذا طبعاً يجعلنا نشك كثيراً في صحة الأدلة التاريخية التي لجأنا إليها، وبالتالي في استنتاجنا أن هذه الخطبة هي فعلاً خطبة يسوع على الجبل التي تلقى مضمونها عن طريق الوحي الإلّهي[٢٦].

إن المسألة التي نثيرها جد هامة. فإنها تبين لنا أنه مهما كانت الأدلة التاريخية التي في حوزتنا قوية، أو مهما كانت ثقتنا قوية في شهادات أو روايات الذين لشهاداتهم أو رواياتهم أهمية في سياق محاولتنا التأكد من أن نصوصاً معينة غير محرفة أو غير منحولة، فإنه يظل هناك، بالنسبة للنصوص التي تنطوي على مبادىء معيارية معينة، امتحان ينبغي أن تجتازه هذه النصوص حتى تكتمل عملية استقصائنا لما إذا كانت هذه النصوص ذات مصدر إلّهي. هذا الامتحان هو الامتحان الأخلاقي. فإن الله، لأنه كلي الخير، لا يمكن أن يأمرنا، مثلاً، بأن نقتل أطفالاً أبرياء أو أن نفضل عربياً على أعجمي لا لسبب آخر سوى أن السابق عربي والأخير أعجمي أو أن نستعبد من ليس لهم لون بشرتنا أو أي شيء آخر مما يخالف بشكل واضح حسّنا الأخلاقي. ولذلك فإذا ووجهنا بنص معين يفترض أنه موحى به وكان هذا النص منطوياً على قاعدة معيارية معينة، فإنه لا يمكننا أن نكون في وضع يسمح لنا بأن نعرف صحة هذا الافتراض إلا إذا تبين لنا، على الأقل، أن القاعدة المعيارية التي ينطوي عليها هذا النص لا تتعارض مع مستلزمات المنظور الأخلاقي، وبالتالي مع نظرنا إلى الله على أنه كلي الخير وكلي المعرفة. من الواضح، إذن، أنه حتى نعرف ما الذي ينبغي أن نفعله في وضع معطى لا يمكننا، لاختصار الطريق، أن نلجأ بصورة آلية إلى نص ديني ما يفترض أنه يقول لنا ما الذي ينبغي فعله في وضع كالذي نجد أنفسنا فيه. فحتى لو كان لدينا كل ما نبتغيه من أدلة تاريخية لإزالة أية شكوك قد تكون لدينا حول

كونه غير محرف أو غير منحول، فإنه لا يمكننا أن نقول إنه ذو مصدر إلّهي إلا إذا كنا نعرف أيضاً أن ما يحضنا على فعله هو ما ينبغي من المنظور الأخلاقي فعله. فالدور، إذن، هو نصيب كل من يحاول اختصار الطريق، لأنه إذا حاول واحدنا اختصار الطريق وعاد إلى نص ديني ما، فإنه إذا أراد أن يتصرف على نحو عقلاني لا يمكنه أن يثق بأن هذا النص ذو مصدر إلّهي إلا إذا تأكد، على الأقل، أن القاعدة التي ينطوي عليها هي القاعدة التي ينبغي العمل بموجبها. إذن فهو يحاول تجاوز اعتبارات العقل المعياري واللجوء فوراً إلى النص. ولكنه لا يمكنه أن يثق بأن هذا النص ذو مصدر إلّهي بدون اللجوء إلى اعتبارات العقل المعياري. والدور هنا واضح.

إن المسألة الأخيرة تنقلنا إلى الملاحظة الثالثة والأخيرة، ألا وهي أن العودة إلى النصوص الدينية لا يمكن أن تشكل اختصاراً للطريق، بل العكس تماماً هو الصحيح. فحتى نعرف ما الذي ينبغي علينا أن نفعله في الوضع الذي نجد أنفسنا فيه بدون اللجوء إلى أية اعتبارات دينية، فإننا لا نحتاج سوى إلى اللجوء إلى اعتبارات العقل العملي أو المعياري. ولكن، إذا صح تحليلنا السابق، فإن لجوءنا إلى الاعتبارات الدينية لمعرفة ما الذي ينبغي فعله في الوضع نفسه ليس بمستغن عن اللجوء إلى اعتبارات العقل العملي أو المعياري بالاضافة إلى اعتبارات أخرى كثيرة، تاريخية وغير تاريخية. فإن اللجوء إلى اعتبارات دينية، كما رأينا، يعني اللجوء إلى نص ديني ما. وهنا علينا أن نواجه مشكلة ما إذا كان هذا النص محرفاً أو غير محرف، منحولاً أو غير منحول. وعلى افتراض أن المشكلة الأخيرة محلولة، علينا أن نواجه، ثانياً، مشكلة تأويل النص لنعرف ما إذا كان حقاً ينطوي على أمر لنا بأن نفعل كذا وكذا في وضع من النوع الذي نجد أنفسنا فيه أو على أمر آخر وما إذا كان هذا الأمر ملزماً لنا فقط للوهلة الأولى أم ملزماً لنا بصورة مطلقة. وعلى افتراض أننا تأكدنا من مضمون الأمر الذي ينطوي عليه النص الديني المعني، فإنه يبقى علينا أن نعرف، ثالثاً، ما إذا كان هذا الأمر ذا مصدر غيبي وهل مصدره هو الله بالذات. ولإعطاء جواب مقنع عن السؤال الأخير، ينبغي أن نبين، في ما نبين، أن الأمر الذي نعزوه إلى الله لا يتعارض تنفيذه من قبلنا مع الاعتبارات الأخلاقية الأقوى. فإنه، كما بينا، لا يمكننا أن نكون في الوضع الأبستامي القمين بإثباتنا على نحو مسوغ أن الأمر المعني صادر عن الله إلا إذا كنا في وضع دليلي يسمح لنا بأن نقول إن تنفيذ هذا الأمر في الوضع الذي نجد أنفسنا فيه هو ما تستوجبه الاعتبارات الأخلاقية الأقوى[٢٧].

من الواضح، إذن، من تحليلنا السابق أن اعتقادنا، بناءً على اعتبارات دينية معينة، أن الله يأمرنا حقاً بأن نفعل كذا وكذا في وضع معطى لا يمكن إلا أن يكون

نصيبه من الصواب أقل من نصيب اعتقادنا، بناءً على اعتبارات العقل العملي أو المعياري المستقلة عن الاعتبارات الدينية، أنه ينبغي أن نفعل كذا وكذا في الوضع المعني. ففي الحالة السابقة، حتى نسوغ الاعتقاد على نحو كافٍ، فإنه ينبغي أن نبين أن العقل العملي يستوجب قيامنا بالفعل المعني، بالاضافة إلى تبياننا أن النص الديني الذي نلجأ إليه هو نص محرف أو غير منحول وأن التأويل الصحيح له لا بد من أن يقودنا إلى النتيجة أن ما ينطوي عليه هو أمر يتطابق في مضمونه مع ما تستوجبه الاعتبارات المعيارية أو العملية الصحيحة. إلا أن ما هو مطلوب منا في الحالة الثانية هو أن نبين فقط ما الذي تستوجبه اعتبارات العقل العملي أو المعياري. بمعنى آخر، إن وصولنا إلى وضع معرفي، في الحالة الأولى، يستلزم لجوءنا إلى أدلة أكثر بكثير من الأدلة التي يستلزم لجوءنا إليها وصولنا إلى وضع معرفي في الحالة الثانية. ولهذا فإننا معرضون للخطأ أكثر في الحالة الأولى من تعرضنا له في الحالة الثانية[٢٨]. وبناء على هذا، فإن الموقف العقلاني هنا يقضي بأن نكتفي بأدلة العقل العملي المستقلة عن الاعتبارات الدينية. فمن القواعد الأساسية للاختيار العقلاني القاعدة التي تقول ما معناه: عندما نواجه بطريقتين أو أكثر للوصول إلى قرار صحيح بخصوص ما الذي ينبغي أن نختار فعله، فإن علينا أن نختار الطريقة التي تعرضنا للخطأ أقل من سواها أو تضمن وصولنا إلى قرار صحيح أفضل من سواها. وإذا صح ما قلناه بخصوص كون اللجوء إلى الاعتبارات الدينية لمعرفة ما الذي ينبغي فعله في وضع معطى يعرضنا للخطأ أكثر من اللجوء إلى أدلة العقل العملي المستقلة عن الاعتبارات الدينية، إذن فإن ما هو عقلاني هو أن نلجأ إلى اعتبارات العقل العملي، لا الاعتبارات الدينية.

إن التحليل السابق يبين بشكل واضح أن لجوءنا إلى ما نعتقد أن الله يأمرنا بفعله حتى نعرف ما الذي ينبغي فعله في وضع معطى لا يشكل اختصاراً للطريق، بل العكس هو الصحيح. فحتى نتأكد من صدق هذا الاعتقاد، فإن علينا أن نلجأ إلى اعتبارات العقل العملي بالاضافة إلى الاعتبارات الأخرى التي ذكرناها. ولذلك فإنه لأمر واضح في ذاته هنا أن اكتفاءنا باعتبارات العقل العملي هو الذي يشكل اختصاراً للطريق.

إن النتيجة الأخيرة لا بد من الوصول إليها، في نظري، حتى لو لم نفترض أن اعتبارات العقل العملي هي اعتبارات من الضروري اللجوء إليها للتأكد من صحة اعتقادنا أن الله يأمرنا بأن نفعل كذا وكذا في الوضع الذي يعنينا. فإنه للتأكد من صحة الاعتقاد الأخير، حتى في حال افتراضنا عدم وجود أية حاجة لأدلة العقل العملي أو المعياري، ما زال علينا أن نتخطى صعوبات جمة على المستوى الدليلي والتأويلي

(الاجتهادي) تفوق الصعوبات التي قد نواجهها فيما لو اكتفينا باللجوء إلى اعتبارات العقل العملي والمعياري. فما زالت لدينا حاجة لأدلة من النوع التاريخي أو من نوع شهادة الآخرين للتأكد من أن النص الديني الذي نلجأ إليه غير محرف أو منحول وأنه تماماً النص الذي ورد على لسان هذا النبي أو ذاك أنه من وحي الله. كذلك ما زالت لدينا حاجة لأن نعرف كيف نؤول هذا النص لنفهم على وجه التحديد ما الذي يترتب علينا فعله على أساس ما هو وارد في هذا النص وما إذا كان ما ينطوي عليه هذا النص، في حال تأويله تأويلاً صحيحاً، يخاطبنا نحن بالذات في اللحظة التاريخية التي نجد أنفسنا فيها. ومن الملاحظ هنا أن الأسئلة التي تواجهنا على المستوى الدليلي والمستوى التأويلي ليست أقل تعقيداً وصعوبة من الأسئلة التي قد تواجهنا فيما لو حاولنا أن نعرف ما الذي ينبغي فعله في الوضع الذي يعنينا انطلاقاً من اعتبارات العقل العملي أو المعياري وحدها. إن العكس تماماً هو ما يبدو صحيحاً هنا.

والمسألة لا تقف عند هذا الحد. فقد نسلم هنا أن المجهود المطلوب للتأكد من أن النص الديني الذي نلجأ إليه غير محرف أو منحول وللتأكد من دلالته ومن كونه يخاطبنا نحن بالذات في هذه اللحظة التاريخية هو مجهود قد بذله سوانا من الأقدمين وأن هؤلاء هم موضع ثقتنا، مما يعني أننا لسنا بحاجة لأن نقوم نحن أنفسنا بهذا المجهود. ولكن مع ذلك، فإنه لا بد لنا هنا من أن نواجه مشكلتين: الأولى هي أن ثقتنا في الذين سبقونا، حتى لا تكون عمياء، ينبغي أن تقوم على أدلة وأن هذه الأدلة ليس من السهل الحصول عليها. وقد يكون المجهود المطلوب للحصول عليها ليس أقل من المجهود الذي بذله هؤلاء الأقدمون الذين يفترض أن نمنحهم ثقتنا. والمشكلة الثانية، وهي الأهم لأغراضنا، هي أن ثقتنا بالأقدمين، حتى وإن كانت مشروعة ولا تحتاج إلى أدلة مستقلة، إلا أن المسألة هنا تتجاوز القيام بمجهود من نوع أو آخر للتأكد مما إذا كان نص ديني ما محرفاً أو غير محرف، منحولاً أو غير منحول، ومما يشكل التأويل الصحيح له. إنها أيضاً مسألة تأكد من أن النص ذو مصدر إلّهي. فهنا لا تنفعنا الأدلة التاريخية، أو الأدلة التجريبية، بعامة، ولا تنفعنا، بالتالي، ثقتنا في الأقدمين وما فعلوه وتحققوا منه وغير ذلك. إن المعرفة المطلوبة الآن هي من نوع آخر، أي من النوع الميتافيزيقي، لا النوع التجريبي، وإننا حتماً في حيرة تامة إزاء ما الذي ينبغي أن نفعله حتى تتحصل لنا معرفة كهذه وما الذي يمكن اتخاذه أساساً أو معياراً للتمييز بين من يمتلكون معرفة كهذه ومن لا يمتلكونها من بين الذين يدعون امتلاكها. إن الأسئلة التي يمكن أن تثار في هذا السياق على درجة عالية جداً من التعقيد والصعوبة وقد لا تكون قابلة للحل حتى من حيث المبدأ. وهذا بدوره يعني أن

اللجوء إلى نص ديني ما لا يمكن أن يشكل اختصاراً للطريق، حتى في حال افتراضنا غياب كل العقبات العملية التي تتعلق بالتحقق من أن النص غير محرف وافتراضنا أنه قطعي الدلالة. فلا شك أن المعرفة المعيارية أو العملية، وإن كان الحصول عليها ليس بالأمر السهل مطلقاً، إلا أن الصعوبات التي نواجهها في محاولتنا الوصول إليها ليست في حجم الصعوبات التي نواجهها في محاولتنا الوصول إلى معرفة من النوع الميتافيزيقي أو اللاهوتي. وهذا في نهاية الأمر يعني أنه ليس من العقلانية في شيء أن يحاول واحدنا اختصار الطريق، على المستوى العملي أو المعياري، بواسطة اللجوء إلى النصوص الدينية بدل اللجوء إلى اعتبارات العقل العملي أو المعياري.

إذا عدنا الآن إلى القضية الأساسية التي يتمحور حولها هذا الفصل، فإن ما يمكننا قوله بصددها، في ضوء تحليلنا السابق، هو أننا بدون أدنى شك مدينون بالطاعة لله لأنه وهبنا كل شيء. غير أن هذا لا يمكن أن يعني أنه عندما يتعارض ما نعتقد أن الله يأمرنا بفعله مع ما نعرف أنه من مستلزمات العقل العملي أو المعياري، فإننا ملزمون بالامتثال لما نعتقد أنه أمر من عند الله. إذا أخذنا في الاعتبار الآن ما أوصلنا إليه تحليلنا السابق، ألا وهو أن لجوءنا إلى الأوامر والنواهي الإلهية لا يمكن أن يعني سوى اللجوء إلى نصوص دينية معينة نعتقد أن الله هو مصدرها، إذن فإن الطاعة لله لا يمكن أن تعني، بالضرورة، الطاعة للأرامر التي تنطوي عليها نصوص دينية معينة. فإن اعتقادنا، كما توضح من خلال تحليلنا السابق، أن النصوص الدينية المعنية ذات مصدر إلهي هو مجرد اعتقاد، وليس معرفة. فإنه لا يمكننا حتى أن نعرف كيف نبدأ بتسويغ اعتقاد كهذا وما هو نوع الأدلة المطلوبة حتى نجعل احتمالية كونه صادقاً أقوى من احتمالية كونه غير صادق وما هو المعيار المناسب للتمييز بين ما هو صادق وغير صادق من بين الاعتقادات التي من هذا النوع. ولكن بما أن المعرفة هي اعتقاد مسوغ أو مدعوم بالبرهان، إذن فإن الاعتقاد بأن هذا النص الديني أو ذاك يجد مصدره في الله لا يمكن أن يتخطى كونه مجرد اعتقاد، ما دمنا لا نعرف حتى ما الذي يمكن أن يشكل شروط صدقه[٢٩]. ولهذا السبب فإننا معرضون للخطأ بالنسبة للاعتقاد الأخير أكثر بكثير مما نكون معرضين للخطأ بخصوص الاعتقادات التي نؤسسها على اعتبارات العقل العملي والمعياري.

وإذا عدنا الآن إلى تحليلنا لمفهوم الألوهية في بداية هذا الكتاب، نجد أن ما ينطبق بالضرورة على الله هو أنه دائماً يفعل ما يقتضي فعله العقل ودائماً يستنكف عما يقضي بعدم فعله العقل. وإذا صح تحليلنا السابق، في هذا الفصل، فلأن حض البشر على اللجوء إلى نصوص دينية معينة لمعرفة ما الذي عليهم أن يفعلوه وعدم

الاكتفاء باللجوء إلى اعتبارات العقل العملي أو المعياري هو أمر مخالف للعقل. إذن فإنه أيضاً، في ضوء تحليلنا لمفهوم الألوهية، مخالف للمشيئة الإلّهية. ومن هنا يتضّح أن إعطاءنا الاعتبارات العقلية الأولوية على الاعتبارات الدينية لا يمكن أن يكون مخالفاً للمشيئة الإلّهية وإن كان مخالفاً لما نعتقد، بناءً على نصوص دينية معينة، أنه المشيئة الإلّهية. وهذا بدوره يعني أن عملنا بما يقتضيه العقل، حتى في الحالات التي يبدو فيها أن هذا يتعارض مع ما هو وارد في نص ديني ما، لا يمكن أن يعني أننا جاحدون لفضل الله علينا ومخلون بواجبنا تجاهه باعتباره خالقنا وخالق كل شيء.



الفصل العاشر

المعرفة بالعقل والمعرفة بالوحي

إن تحليلنا السابق تركز على افتراض مؤداه أن المعرفة الدينية، على الأقل في جانبها المتعلق بمعرفة الأوامر والنواهي الإلّهية، إما غير ممكنة نظرياً أو، على افتراض أنها ممكنة، لا يمكن أن تتحصل لدينا باستقلال عن اللجوء إلى الاعتبارات العقلية المستقلة. وحيث تكون المعرفة الدينية المطلوبة هي معرفتنا لما يأمر به الله ولما ينهى عنه، فإنه من المتعذر علينا أن نعرف شيئاً كهذا ما لم نعرف، على الأقل، ما إذا كان اعتقادنا القائم على أساس ما هو وارد في نص ديني ما بخصوص ما يأمرنا به الله وما ينهانا عنه هو اعتقاد صادق. ولكن لتبيان صدق هذا الاعتقاد، كما افترضنا في الفصل السابق، فإنه لا يمكننا بأن نكتفي بتسويغ النظر، عن طريق المحاجة التاريخية، إلى النص الديني المعني على أنه غير منحول، بل إن علينا أيضاً أن نبين ما إذا كان الأمر أو النهي الذي ينطوي عليه هذا النص لا يخالف مستلزمات العقل المعياري أو العملي. إن هذا الافتراض يعيدنا إلى أطروحتنا الأساسية التي عملنا على تسويغها في فصول سابقة، ألا وهي أن المعرفة المعيارية، باعتبارها معرفة عقلية، هي في أساس المعرفة الدينية، وهذا بدوره يعني أننا حتى وإن سلمنا بأننا مدينون بالطاعة لله، واهب الحياة والوجود، فإنه لا يمكننا أن نعرف أن أمراً أو نهياً ما ينطوي عليه نص ديني معين هو أمر أو نهي إلّهي وينبغي أن نمتثل له، ما لم نتأكد أنه متطابق مع ما ينبع من المنظور الأخلاقي. إذن نحن في نهاية الأمر لايمكننا، من منظور عقلي، أن نلزم أنفسنا بالامتثال لأمر أو نهي ما ينطوي عليه نص ديني معين إلا إذا وجدنا أن هذا تماماً هو ما تلزمنا به الاعتبارات الأخلاقية الصحيحة، مما يجعل العودة إلى الاعتبارات الدينية (النصوص الدينية) أمراً عديم الجدوى في سياق محاولتنا معرفة ما الذي ينبغي أن نفعله في ظل الشروط التي نجد أنفسنا في كنفها.

والمسألة، كما حاولنا أن نبين في الفصل السابق، لا تقف عند هذا الحد.

فحتى لو افترضنا عدم الحاجة للجوء إلى اعتبارات العقل المعياري للتأكد مما إذا كان النص الذي نعتمد عليه ذا مصدر إلّهي، فإنه ما زلنا بحاجة إلى اللجوء إلى اعتبارات عقلية من نوع أو آخر للتأكد من ذلك. ففي غياب أية أدلة عقلية تثبت صدور النص عن الله، فإن اعتقادنا على أساس ما هو وارد في هذا النص بأن الله يأمر بكذا وكذا أو ينهى عن كذا وكذا لا يمكن أن يتخطى كونه مجرد اعتقاد، أي لا يمكن أن يصبح معرفة.

لا بد عند هذه النقطة من تحليلنا من أن نواجه بالاعتراض الآتي: إن تحليلنا، بناءً على هذا الاعتراض، يقوم على افتراض خاطىء بخصوص طبيعة المعرفة الدينية، ألا وهو أن هذه المعرفة، على افتراض أنها ممكنة، تجد المعيار الأخير لها في شيء خارجها، أي في العقل باعتباره شيئاً مستقلاً عن الوحي. إن هذا واضح من إصرارنا على أن النص، حتى وإن كان قطعي الثبوت، لا يمكن افتراض صدوره عن الله بدون إثبات عقلي مستقل. ولكن النص، بناءً على أصحاب الاعتراض الحالي، لا يمكن إلا أن يكون صادراً عن الله، على افتراض أنه قطعي الثبوت. إن هذا، في نظرهم، يعود إلى الأسباب الآتية: أولاً، إذا كان النص قطعي الثبوت، إذن فإنه بحرفيته النص الذي ورد على لسان نبي من الأنبياء أنه منزل. ثانياً، إن نبوة الأخير ليست موضع شك. ثالثاً، إن الوحي الذي هو الأساس الأخير لمعرفة الأنبياء لما يريده منا الله، هو طريقة مباشرة (غير استدلالية) للمعرفة، ولذلك فإنه لا يحتمل الخطأ مطلقاً. وإذا أخذنا الآن هذه الافتراضات الثلاثة، مجتمعة، فلا بد من أن نستنتج أن معطيات الوحي التي نجدها في النصوص الدينية قطعية الثبوت هي الأساس الأخير للمعرفة الدينية. بمعنى آخر، لا حاجة لنا مطلقاً لأية أدلة عقلية، من أي نوع كان، مستقلة عن معطيات الوحي لتسويغ اعتقادنا أن الأوامر والنواهي التي نعزوها إلى الله على أساس ما هو وارد في النصوص الدينية قطعية الثبوت هي فعلاً أوامر الله ونواهيه.

ليس من الصعب هنا أن نرى كيف يصبح أمراً محتوماً وصولنا إلى النتيجة الأخيرة انطلاقاً من الافتراضات الثلاثة التي ينطوي عليها الاعتراض الحالي على موقفنا. فإذا لم يكن أمراً مشكوكاً فيه أن النصوص الدينية التي بين أيدينا غير محرفة أو غير منحولة، إذن، فإن ما يعنيه هذا، بناءً على الافتراض الأول، هو أن هذه النصوص هي النصوص التي يدعي نبي من الأنبياء أنها منزلة (أي تلقاها عن طريق الوحي). وإذا لم تكن نبوة الأخير موضع شك، كما جاء في الافتراض الثاني، إذن فإن ما يترتب على هذا هو أنه ليس موضع شك أن التجربة التي يعتقد أنه تلقى من خلالها الآيات الواردة في النصوص المعنية هي، على الأقل، فينومينولوجياً، تجربة وحي

(Revelatory Experience) . بمعنى آخر، إننا لا بد أن نثق هنا بكلامه أن ما اختبره هو ما تتوافر فيه، على المستوى الذاتي، كل الشروط الضرورية والكافية لاعتبار تجربته تجربة وحي. ولكن إذا انتقلنا الآن إلى الافتراض الثالث، فإننا نجد أن ما يترتب عليه، بالضرورة، هو أنه لا يمكن التمييز، على مستوى الوحي، بين ما يبدو أنه موحى به وما هو موحى به بالفعل، تماماً كما لا يمكننا أن نميز، مثلاً، على مستوى الإحساس بالألم، بين ما يبدو أنه إحساس بالألم وما هو فعلاً إحساس بالألم. ففي كلا الحالتين لدينا معرفة مباشرة لشيء ما، مما يجعل حدوث التجربة التي تشكل أساس هذه المعرفة أمراً كافياً وحده لصدق القضية التي تشكل موضوع هذه المعرفة. ولذلك، بمجرد أن تكون لتجربة السمات التي تجعل منها تجربة ينطبق عليها الوصف الفينومينولوجي «تجربة ألم» فإنها تكون بالفعل تجربة ألم. فلا معنى لقولنا إن صاحب التجربة يتوهم أنه في حالة ألم وما أشبه ذلك. وبصورة مماثلة ـ وهذا ما يترتب على الافتراض الثالث ـ بمجرد أن تكون لتجربة السمات التي تجعل منها تجربة ينطبق عليها الوصف الفينومينولوجي «تجربة وحي» فإنها تكون تجربة وحي بالفعل، ولا يكون ثمة معنى لقولنا إن صاحب التجربة يتوهم بأنه أوحي له بكذا وكذا. ولكن من الواضح هنا أن ما يقود إليه هذا، في ضوء ما يترتب على الافتراض الثاني، هو أنه ليس موضع شك مطلقاً أن ما هو وارد في النصوص الدينية المعنية من كلامنا تلقاه النبي المعني بالفعل عن طريق الوحي الإلهي[1].

إذا كانت معرفة النبي لما يريده منا الله تأتيه بصورة مباشرة عن طريق الوحي، فإن معرفتنا نحن الذين لم يختصنا الله بهبة الوحي لما يريده منا الله تأتينا عن طريق العودة إلى معطيات الوحي. فإن ما نحتاج إليه للحصول على معرفة كهذه هو أن نعود إلى النصوص الدينية قطعية الثبوت باعتبار أنها تتضمن معطيات الوحي. وبما أن الوحي، بناءً على الافتراضات التي تناولناها في الفقرة السابقة، لا يحتمل الخطأ، إذن فلا معيار مستقلاً عن الوحي يمكن اللجوء إليه لغرض تقييم معطيات الوحي أو للتمييز بين وحي حقيقي ووحي زائف. إن الوحي، بحكم طبيعته، لا يمكن أن يكون زائفاً. فلا تمييز مطلقاً، كما رأينا أنه متضمن في الافتراضات الثلاثة السابقة، بين ما يبدو أنه أوحي به وما أوحي به بالفعل. إن الوحي، إذن، مصداق لذاته أو مسوغ لذاته (Self - Justifying)، ومعطيات الوحي، لهذا السبب، مطلقة. إذا نظرنا، إذن، إلى النصوص الدينية قطعية الثبوت على أنها تتضمن معطيات الوحي، إذن فإن لجوءنا إليها يشكل نهاية المطاف في محاولتنا الحصول على معرفة دينية. من هنا فإن المعرفة الدينية التي تتحصل بواسطتنا، نحن الذين نقع خارج دائرة المتلقين للوحي، هي

معرفة تقف عند حدود معطيات النقل، وليست معرفة بالعقل. هذا لا يعني طبعاً أنه لا دور للعقل في المعرفة الدينية، بل إنه يعني فقط أن الأساس الأخير لها ليس العقل، بل النقل. إن للعقل دوراً كبيراً، كما يعترف عدد كبير من المفكرين الدينيين، في الحالات التي تكون لدينا فيها نصوص قطعية الثبوت ولكن ليس قطعية الدلالة. ففي حالات كهذه، لا بد من الاجتهاد للوصول إلى المعنى الحقيقي الذي ينطوي عليه النص الديني، موضوع الاجتهاد. غير أن الاجتهاد يحتاج، لا شك، إلى جهد عقلي. ولكن الاجتهاد بالطبع لا يمكن أن يخرج عن حدود النص: إنه مقيد بالنص، أي بمعطيات الوحي. النص باعتباره يتضمن معطيات الوحي يظل هو ملاذنا الأخير، لا الاعتبارات العقلية من حيث كونها مستقلة عن النص.

إن أصحاب الموقف الأخير ينطلقون من موقف أسسي[٢] (Foundationalist) كلاسيكي في نظرية المعرفة، ولكنه موقف ينطوي على نظرة أسسية تعددية (Pluralis- tic Foundationalism) لا نظرة أسسية واحدية (Monistic - Foundationalism). إن الفرق بين الموقفين يكمن في أن الأخير يقول بوجود أساس أخير للمعرفة، بعامة، بينما الموقف السابق يقول بتعدد الأسس الأخيرة للمعرفة بتعدد أنواع المعرفة. إن فيلسوفاً كديكارت، يمثل، مثلاً، النظرة الأسسية الواحدية. إذ نراه يرد المعرفة، بعامة، إلى أساس واحد هو معرفة الذات (الكوجيتو). إن معرفة الذات، في نظر ديكارت، لا يمكنها أن تكون الأساس الأخير لمعرفة العالم إلا إذا قادتنا في المقام الأول إلى معرفة وجود الله. بمعنى آخر، إن وجود الله في النسق الأبستمولوجي لديكارت سابق على وجود العالم. فإن ديكارت انطلق من الافتراض أن بعض الحقائق الواضحة والمتميزة، وبخاصة الحقائق التي ليست معطاة لنا على نحو مباشر، لا تجد ضمانها الأخير في ذاتها، بل في الله، ومن هذه الحقائق حقيقة وجود العالم. من هنا كان لا بد لديكارت أن يبرهن على وجود الله، أولاً، ليضمن من ثم حقيقة إثباته وجود العالم. المهم هنا أن الأساس الأخير لمعرفة وجود الله هو الأساس الأخير لمعرفته لوجود العالم أو لأي نوع آخر من أنواع المعرفة، ألا وهو الكوجيتو. إن معرفة واحدنا لأية حقيقة من الحقائق، أدينية كانت أم أخلاقية أم رياضية أم فيزيائية، ترتد، في نهاية التحليل إلى معرفة هذا الشخص لذاته.

إن فيلسوفاً تجريبياً منطقياً كآير (A.J.Ayer) هو ممثل آخر للنظرية الأسسية الواحدية. غير أن آير لا يقول بوجود حقيقة واحدة أساسية كالكوجيتو، مثلاً، ترتد إليها كل أنواع المعرفة. إن السمة الواحدية لموقفه تكمن، بالأحرى، في إصراره على أن ادعاء المعرفة هو ادعاء زائف ما لم يكن بالامكان تأسيسه على معرفتنا

المباشرة لعالم الوقائع الحسية. إن هناك، إذن، نوعاً واحداً من المعطيات المباشرة (وهي التي يسميها آير «المعطيات الحسية» Sence Data) التي ينبغي أن تشكل الأساس الأخير لما ندعي معرفته في أي مجال من مجالات المعرفة. إن ما ينطبق على ما ندعي معرفته في مجال الفيزياء هو هو ما ينطبق على ما ندعي معرفته في أي مجال آخر كعلم النفس أو علم الاجتماع أو علم التاريخ، ألا وهو أنه لا يمكن أن يتجاوز كونه ادعاءً زائفاً ما لم يكن بالامكان، على الأقل نظرياً، أن نتحقق من صدقه عن طريق اللجوء إلى المعرفة التجريبية المباشرة، أي معرفة المعطيات الحسية. من هنا نفهم لماذا رفض آير، مثله في ذلك مثل سائر الفلاسفة التجريبيين المنطقيين، أن يعترف بإمكان وجود معرفة من النوع الميتافيزيقي أو اللاهوتي. فإن ادعاء المعرفة على المستوى الميتافيزيقي أو اللاهوتي هو ادعاء زائف، في نظره، لأنه لا يمكنه أن يجد أي أساس له في معرفتنا التجريبية المباشرة. إنه، بمعنى آخر، ادعاء لا يمكن التحقق من صدقه أو عدم صدقه تجريبياً، حتى من حيث المبدأ. ولكن ما يعنيه، أو ما ينبغي أن يعنيه، التحقق من صدق أو عدم صدق قضية ما في نهاية المطاف هو شيء واحد، بغض النظر عما إذا كانت هذه القضية علمية أو غير علمية، ألا وهو العودة إلى معطيات التجربة المباشرة، إلى المعطيات الحسية. إن الأخيرة، إذن، هي ما ينبغي أن يشكل الأساس الأخير لمعرفة الواقع[٣].

إن ما يميّز صاحب النظرة الأسسية التعددية عن أسسي واحدي كديكارت أو آير هو أنه لا يعترف بوجود أساس واحد أخير للمعرفة، بعامة، بل إنه يصر على تعدد الأسس الأخيرة للمعرفة بتعدد أنواع المعرفة. فما يشكل الأساس الأخير للمعرفة العلمية، مثلاً، هو غيرما يشكل الأساس الأخير للمعرفة الأخلاقية. فالحقائق الأخلاقية ذات طبيعة غير طبيعة الحقائق العلمية. ولذلك فإنه لا يجوز أن نتوقع أن يكون الأساس الذي نقيم عليه معرفتنا للحقائق العلمية هو نفسه الأساس الذي نقيم عليه معرفتنا للحقائق الأخلاقية. فإن الوقائع الأخلاقية، مثلاً، ليست وقائع حسية كالوقائع العلمية. ولذلك فإذا كانت المعطيات الحسية مناسبة كأساس أخير لمعرفتنا لعالم الوقائع العلمية، فإنها حتماً لا يمكن أن تعتبر أساساً مناسباً لمعرفة عالم الوقائع الأخلاقية. قد يقترح بعضهم هنا أن المعطيات المناسبة كأساس أخير للمعرفة الأخلاقية هي معطيات الحدس، حيث نفهم بالحدس هنا ملكة عقلية ندرك بواسطتها بصورة مباشرة كل الحقائق غير التجريبية الأساسية أو البسيطة[٤]. المهم هنا طبعاً ليس أن الحدس بالذات هو الوسيلة المناسبة لإدراك الوقائع الأخلاقية، بل إن الأساس الأخير المناسب لإدراكنا لها لا يمكن أن يكون هو نفسه الأساس الأخير المناسب لإدراكنا وقائع أخرى تختلف كيفياً عنها كالوقائع العلمية.

وإذا انتقلنا الآن إلى المعرفة الدينية، فإننا نجد أنفسنا، في نظر الأسسيين التعدديين، إزاء نوع من المعرفة لا يختلف فقط عن المعرفة العلمية، بل وعن الأنواع الأخرى أيضاً. فالله، باعتباره كائناً شخصياً، هو الموضوع الأخير لهذه المعرفة، مما يشكل عاملاً جوهرياً في تمييز المعرفة الدينية عن كل الأنواع الأخرى. فبينما لا نحتاج لأن تكشف لنا الطبيعة، مثلاً، عن ذاتها حتى نعرفها علمياً أو تجريبياً، أو لا نحتاج لأن يكشف لنا عالم القيم الأخلاقية عن ذاته حتى ندركه حدسياً أو عن طريق البصيرة العقلية أو أية وسيلة أخرى، فإننا حتماً نحتاج لأن يكشف لنا الله عن ذاته حتى نعرفه دينياً. قد يكشف عن ذاته (عن مقاصده وعما يريده وعن الغرض من خلقه العالم... إلخ،) بصورة غير مباشرة، أي من خلال عالم الشهادة. ولكن ما هو معطى لنا، أو ما يمكن أن يكون معطى لنا، في هذه الحالة، لا يمكن أن يشكل سوى إشارة غامضة إلى الذات الإلٓهية، وما لم نتمكن من تأسيسه على معرفة مباشرة لهذه الذات، فإنه لا يمكنه أن يرقى إلى مستوى المعرفة الحقة. ولكن ليس ثمة إمكان لهذه المعرفة المباشرة سوى عن طريق الوحي، الذي يتوقف طبعاً على المشيئة الإلٓهية. فبدون أن يختار الله أن يكشف عن مقاصده وما يريده منا... إلخ، في لحظة تاريخية ما لمن يصطفيه من بين البشر رسولاً له، فإنه يتعذر علينا أن نحصل على معرفة دينية حقة. من هنا يتضح أن معطيات الوحي بالذات هي ما ينبغي أن يشكل الأساس الأخير للمعرفة الدينية(٥).

لسنا معنيين هنا طبعاً بالخلاف الفلسفي بين من يثبتون موقفاً أسسياً واحدياً وموقفاً أسسياً تعددياً في نظرية المعرفة. سنفترض لأغراضنا على سبيل الجدل أن المسألة محسومة لصالح التعدديين. ولكن هذا الافتراض لا يقربنا قيد أنملة من قبول الموقف الذي يعنينا في هذا الفصل. فإن أول مشكلة تواجه هذا الموقف هي المشكلة المتعلقة بالنظر إلى معطيات الوحي على أنها مباشرة. وعلى افتراض أن هذه المشكلة وجدت طريقها إلى الحل، فلا بد لهذا الموقف من مواجهة مشكلة أخرى، ألا وهي كيف يمكن لنا نحن الذين نقع خارج دائرة من يتلقون الوحي أن نتبين من تلقى الوحي ومن لم يتلق الوحي. هل الإيمان وحده كفيل بحل هذه المشكلة، وما الذي يمكن أن يعنيه هذا؟.

لنبدأ بالمشكلة الأولى. إن هذه المشكلة هي، في الواقع، حزمة من المشكلات، لا مشكلة واحدة. ولكن لنأخذ أولاً ما نعتقد أنه يشكل في هذا السياق المشكلة ـ الأم التي تتفرع عنها كل المشكلات الأخرى المرتبطة بالطابع المباشر المزعوم للوحي، وأعني بها مشكلة كيفية فهمنا للمعرفة المباشرة وما إذا كان بالإمكان تطبيق مفهوم كهذا على الوحي.

إن المفهوم الأخير على درجة عالية جداً من الأهمية لكل الأسسيين في مجال نظرية المعرفة، الواحديين منهم والتعدديين، سواء بسواء. فالأسسي ينطلق من التعريف التقليدي للمعرفة الذي نجده في ثياتيتوس أفلاطون، أي تعريفها على أنها اعتقاد صادق مدعوم بالبرهان، حيث نفهم اليوم بالتعبير «مدعوم بالبرهان» ليس مدلوله الاستنباطي بالضرورة[٦]. لو فهمنا البرهان في هذا السياق بمدلوله الاستنباطي لأخرجنا من إطار المعرفة معظم ما نعتبره اليوم معرفة، كاعتقاداتنا العلمية الراسخة، مثلاً، وكل الاعتقادات التي تنتمي إلى ما يسمى الحس المشترك، لأن لا السابقة ولا الأخيرة تقوم على دعم استنباطي. إذن تجنباً للوصول إلى نتيجة كالتي تقضي بإخراج اعتقادات كالمشار إليها من إطار المعرفة، فإننا نستعمل اليوم صيغة مختلفة لغرض تعريف المعرفة، فنقول في هذا الصدد شيئاً من هذا القبيل: إن المعرفة هي اعتقاد صادق قام عليه الدليل الكافي أو مسوغ بأدلة كافية. ليس مهماً لأغراضنا هنا أن نتناول مفهوم الدليل الكافي وما الذي ينبغي أن يشكل معياراً للدليل الكافي. إن هذه المسألة هامة جداً، لا شك، في نظرية المعرفة، ولكنها ليست ذات أهمية لأغراضنا هنا[٧]. ما هو مهم لأغراضنا هنا هو ما يترتب على شرط التسويغ، باعتباره شرطاً ضرورياً للمعرفة، ضمن إطار الأبستمولوجيا الأسسية. وما يترتب عليه ضمن إطار هذه الأبستمولوجيا، عندما ننظر إليه في ضوء شروط أخرى، هو أن عملية التسويغ ينبغي أن تقف عند حد ما وألا تكون المعرفة مستحيلة. بمعنى آخر، إن الشكوكية، في نظر الأسسي، هي نتيجة محتمة لاعتبار طلب المزيد من أدلة مسوغة أمراً مشروعاً مهما كانت درجة قوة الأدلة التي يوصلنا إليها بحثنا ومهما كانت المرحلة التي وصلنا إليها في سيرورة التسويغ.

يمكن توضيح المسألة الأخيرة على نحو أفضل إذا انطلقنا هنا من فهم الفيلسوف الإنكليزي التجريبي المعاصر الفرد جولز آير لهذا الشرط على أنه يعني امتلاك الذات العارفة للحق في الجزم بصدق القضية التي يفترض أن تشكل موضوع المعرفة[٨]. ولكن امتلاك الحق في الجزم (The Right To be Sure) بأن قضية ما هي قضية صادقة لا يعني ولا يمكن أن يعني، في كل حالة، أن الاعتقاد بصدق هذه القضية مستدل من اعتقاد آخر نعرف صدقه. فلو عنى ذلك لما كانت المعرفة ممكنة على الإطلاق. لماذا؟ لأنه إذا كان الاعتقاد الأول لا يشكل موضوعاً لمعرفتنا إلا إذا كان مستدلاً من اعتقاد آخر نعرف صدقه، إذن حتى نعرف صدق الاعتقاد الآخر، ينبغي أن نستدله من اعتقاد ثالث نعرف صدقه. ولكن، بصورة مماثلة، حتى نعرف صدق الاعتقاد الأخير، ينبغي أن نستدله من اعتقاد رابع نعرف صدقه، وهكذا إلى ما لا نهاية[٩]. من الواضح، إذن، بناءً على هذا التحليل لمفهوم المعرفة، أن المعرفة

غير المباشرة غير ممكنة إلا إذا كانت قائمة على معرفة مباشرة. وما يعنيه هذا، إذا عدنا إلى طريقة آير في التعبير عن هذه المسألة، هو أنه لا يمكن أن يكون حق واحدنا في الجزم بصدق اعتقاد ما من اعتقاداته مستمداً من حقه في الجزم بصدق اعتقاد آخر، إلا إذا كان في حوزته اعتقاد واحد، على الأقل، لا يكون حقه في الجزم بصدقه مستمداً من أي اعتقاد آخر من اعتقاداته.

ولكن كيف ينبغي أن نفهم الفكرة الأخيرة؟ الفكرة السابقة المتعلقة بالمعرفة غير المباشرة لا تثير أي إشكال. فإن الجزء الأكبر من الاعتقادات التي في حوزتنا، والتي نشعر أن لدينا الحق في الجزم بصدقها، هي اعتقادات مستدلة من اعتقادات أخرى يبدو لنا أنها مؤهلة لأن تضفي على السابقة مشروعيتها. ولكن ماذا علينا أن نفهم هنا باعتقاد لا يستمد مشروعيته من أي اعتقاد سواه، أي أن حقنا في الجزم بصدقه غير مستمد من أي اعتقاد آخر في حوزتنا؟.

حتى نعالج السؤال الأخير من زاوية نظر الأسسيين، ينبغي أن نركز على مفهوم المعرفة المباشرة وما يترتب عليه في ضوء فهمهم له. فإذا كانت المعرفة هي اعتقاد صادق لنا الحق في الجزم بصدقه، إذن فإن المعرفة المباشرة، في مقابل المعرفة غير المباشرة، هي اعتقاد صادق لنا الحق في الجزم بصدقه على الرغم من أنه قد لا يوجد في حوزتنا أي اعتقاد سواه يعطينا الحق في الجزم بصدقه. وأن نقول هنا إنه قد لا يوجد أي اعتقاد آخر في حوزتنا يعطينا الحق في الجزم بصدق الاعتقاد السابق هو أن نقول إنه قد لا يوجد في حوزتنا أي اعتقاد نستدل منه السابق. لاحظ، مثلاً، أنه في الحالة التي تكون فيها معرفتنا غير مباشرة، فإن حقنا في الجزم بصدق الاعتقاد الذي يفترض أن يشكل موضوع معرفتنا منوط، بالضرورة، بامتلاكنا اعتقاداً آخر يشكل الأساس لاستدلال السابق. فإن حقنا في الجزم بصدق السابق مستمد من حقنا في الجزم بصدق الأخير.

ولكن ـ قد يتساءل واحدنا هنا ـ ما الذي يعطينا الحق في أن نجزم بصدق الاعتقاد في الحالة التي لا تكون فيها معرفتنا لصدقه مستدلة من معرفتنا لصدق أي اعتقاد آخر؟ الجواب الذي نتوقعه من الأسسيين هو أن ما يعطينا هذا الحق هو شيء يتعلق بطبيعة موضوع الاعتقاد نفسه. فهذا الموضوع هو بمثابة قضية بسيطة أو قضية ذرية، بحسب تعبير برتراند رسل[١٠]، أو واضحة ومتميزة، بحسب تعبير ديكارت، أي قضية من النوع الذي يجد الضمان لصدقه في ذاته. فقضية من هذا النوع لا يفترض صدقها مسبقاً صدق أية قضية سواها مستقلة عنها. بمعنى آخر، إنها إذا كانت صادقة إنما تكون صادقة حتى وإن لم تصدق أية قضية أخرى مستقلة عنها. هذا تماماً

ما ينطبق على الكوجيتو الديكارتية («أنا أفكر، إذن أنا موجود»)، بحسب فهم ديكارت لها. فإن ديكارت وصل عن طريق التحليل إلى هذه القضية، على الرغم من أنه وضع موضع شك صدق كل قضية أخرى بما في ذلك صدق القضية أنه كائن متجسد. إن الكوجيتو هي نهاية التحليل الديكارتي، وأداة هذا التحليل، كما يعرف الدارسون لفلسفة ديكارت، هو منهج الشك. إن القضية الوحيدة التي لم يستطع ديكارت إخضاعها للشك هي الكوجيتو، مما يجعل صدقها، في نظره، غير منوط بصدق أية قضية سواها. من هنا استنتج ديكارت أن معرفته لصدقها لا تفترض، بالضرورة، بصورة مسبقة، معرفته لصدق أية قضية أخرى. إنها، إذن، معرفة مباشرة بامتياز.

يبدو، إذن، أن السمة الجوهرية التي ينبغي أن تكون لقضية، حتى يكون حقنا في الجزم بصدقها غير مستمد من معرفتنا لصدق أية قضية أخرى مستقلة عنها، هي سمة البساطة. والبساطة تعني هنا في المقام الأول أن صدق القضية لا يفترض مسبقاً صدق أية قضية أخرى مستقلة عنها، بغض النظر عما إذا كانت القضية الأخرى بسيطة أم غير بسيطة. إذن أن نعرف صدقها هو أمر لا يحتاج إلى استدلالنا صدقها من معرفتنا لصدق أية قضية سواها. إذن فإن معرفة صدقها لا يمكن أن تعني سوى إدراك مباشر للواقعة التي تعبر عنها هذه القضية. فإن بساطة القضية هي في حقيقة الأمر دالة لبساطة الواقعة التي تعبر عنها هذه القضية، وبساطة الواقعة تجعل القبض عليها، معرفياً، أمراً ممكناً من خلال فعل واحد مفرد للإدراك. إن هذا تماماً ما قصده ديكارت بقوله إن الكوجيتو هي موضوع لحدس مباشر، حيث فهم بالحدس فعلاً عقلياً معرفياً (Cognitive Mental Act).

إن ما قاله ديكارت عن الكوجيتو وكيفية إدراكها وإدراك حقائق أخرى من نوعها (أي حقائق بسيطة، واضحة ومتميزة) نجد ما هو مواز له فيما قاله فيلسوف تجريبي كآير عن الحقائق التجريبية ذات البساطة المزعومة. فمثلما الكوجيتو لديكارت هي المكون الأخير للمعرفة، وبالتالي الحقيقة الأبسط التي يوصلنا إليها التحليل على المستوى الأبستمولوجي، فإن حقائق تجريبية، مثل حقيقة أن هذا الشيء أصفر وذاك الشيء ساخن وهذا الشيء على يسار ذاك، هي، للفيلسوف التجريبي، المكونات الأخيرة للمعرفة، وبالتالي الحقائق الأبسط التي يوصلنا إليها التحليل على المستوى الأبستمولوجي. ومثلما أن إدراك الكوجيتو مباشر، في ما يذهب إليه ديكارت، ويتم عن طريق فعل عقلي واحد مفرد، فإن إدراك الحقائق التجريبية البسيطة هو أيضاً، في ما يذهب إليه الفيلسوف التجريبي، مباشر، إنما يتم عن طريق فعل ملاحظة واحد، مفرد (One Single Act of Observation) فإننا لا نحتاج، في نظر آير، للقيام بأكثر من

فعل واحد من أفعال الإدراك الحسي أو الملاحظة الحسية لمعرفة أن شيئاً ما يتصف بالسخونة أو البرودة، أو أن شيئاً ما ذو لون أصفر أو أخضر، أو أن شيئاً ما هو بجوار شيء آخر، وما أشبه ذلك. ومثلما أن الحدس العقلي المباشر لديكارت لا يحتمل الخطأ، فإن الشيء نفسه، في نظر الفيلسوف التجريبي، ينطبق على الإدراك الحسي المباشر. من هنا فإن الاعتقاد بصدق أية قضية تجريبية بسيطة مسوغ بصورة تامة، حتى وإن لم يوجد أي اعتقاد آخر نستدل منه الاعتقاد السابق، ما دام السابق قائماً على الملاحظة المباشرة[١١].

من الأمور التي تجدر ملاحظتها هنا أن الكلام على قضايا تجريبية بسيطة[١٢]، من منظور الفلسفة التجريبية، لا يمكن أن تكون له النتائج الأخيرة التي ذكرناها إلا إذا افترضنا أن هذه القضايا لا تشير سوى إلى ما صار يعرف في أدبيات الفلاسفة التجريبيين بالمعطيات الحسية (Sense Data). فإن الغرض، أصلاً، من افتراض التجريبي ـ آير بخاصة ـ أن هناك قضايا من هذا النوع هو إيجاد حل للمشكلات الفلسفية المترتبة على النظرية الواقعية في الإدراك دون الوقوع في شرك المثالية. فالنظرية الواقعية في الإدراك، كما يعرف أي دارس مبتدىء لنظرية المعرفة، إما نظرية ساذجة (Naive Realism) أو نظرية نقدية(Critical Realism). الساذجة تقول إن العالم الخارجي هو موضوع مباشر للإدراك الحسي، أما النظرية الواقعية النقدية فإنها لا تنظر إلى العالم الخارجي على أنه موضوع مباشر للإدراك الحسي، إنما تصر، مع ذلك، على أن ما ندركه هو تأثيرات العالم الخارجي علينا. بمعنى آخر، إنها تنظر إلى المعطيات المباشرة على أنها معلولات يولدها فينا احتكاكنا الإدراكي بالعالم الخارجي. ولهذا السبب فإن هذه النظرية تعرف أيضاً بالنظرية السببية في الإدراك[١٣] (Causal Theory of Perception).

إن النظرية الواقعية، في نظر فيلسوف تجريبي كآير، مرفوضة في شقيها: الساذج والنقدي[١٤]. فالنظرية الواقعية الساذجة تقود إلى مفارقة، لأنه إذا افترضنا أن العالم الخارجي هو ما ندركه بصورة مباشرة، فإن نتيجة من النتائج التي تترتب على هذا الافتراض هي أن الأشياء المادية يمكن، بين لحظة وأخرى، أن تتغير بشكل ملحوظ لا لسبب ظاهر سوى تغير شروط الإدراك. فإنني عندما أدرك، مثلاً، أن العصا مستقيمة وهي خارج الماء وأدركها بعد لحظات قليلة على أنها غير مستقيمة وهي مغمسة في الماء، فإن علي أن استنتج، انطلاقاً من مسلمات الواقعية الساذجة، أن العصا كانت مستقيمة ـ أي العصا في ذاتها ـ ولم تعد كذلك بعد لحظات قليلة. ولكن هذا افتراض مخالف للعقل لأسباب واضحة. إذن حتى نتجنب نتيجة كالأخيرة،

ينبغي علينا أن نقول إن ما هو معطى لنا بصورة مباشرة ليس العالم الخارجي بالذات، إنما شيء آخر، وهو ما يسميه آير المعطى الحسي.

ولكن إذا أخذنا الآن بالنظرية النقدية في الإدراك واعتبرنا أن ما هو معطى لنا بصورة مباشرة هو نتيجة سببية لاحتكاكنا الإدراكي بالعالم الخارجي، فإن هذا لا بد من أن يقودنا إلى موقف شكوكي في نظرية المعرفة. هذا ما أوضحه لنا هيوم في نقده للملاحظة الحسية كمصدر من مصادر المعرفة الأساسية. فعندما ننظر إلى المعطيات التجريبية المباشرة (الانطباعات الحسية المباشرة في لغة هيوم)، من حيث هي المادة الخام التي تزودنا بها الملاحظة الحسية، على أنها معلولات لاحتكاكنا الإدراكي بالعالم الخارجي، فإنه لا مهرب لنا من أن نتساءل عن كيف نعرف، أو يمكننا أن نعرف، حتى من حيث المبدأ، أنها معلولات، ما دام لا يمكننا أن نكتشف عللها تجريبياً. فالعالم الخارجي ليس معطى لنا بصورة مباشرة باعتراف مؤيدي النظرية الواقعية النقدية أنفسهم. من هنا يتضح أنه ليس بوسعنا، على مستوى معطيات الملاحظة، أن نجد العالم الخارجي بل فقط ما يفترض أن يكون نتائج له. وهذا يعني أن أية علاقات سببية نكتشفها هي علاقات نكتشفها، في أفضل حال، بين معطى وآخر من معطيات الملاحظة، وليس بين معطيات الملاحظة، من جهة، والعالم الخارجي، من جهة ثانية. وهكذا فإنه لا يمكننا أن نعرف، حتى من حيث المبدأ، أن ما هو معطى لنا هو نتيجة لشيء مادي موجود باستقلال عنا، مما يجعل العالم المادي الخارجي غير قابل لأن يعرف من قبلنا.

لتجنب هذا الموقف الشكوكي، ينبغي أن نرفض، فيما يذهب إليه آير، النظرية النقدية في الإدراك. ولكن إذا كان علينا أيضاً، كما يصر آير، أن نرفض النظرية الواقعية الساذجة، فكيف يمكننا أن نحل مشكلة إدراك العالم الخارجي دون أن نقع في شرك المثالية؟ إن الحل، في نظر آير، يكمن في حسباننا المعطيات الحسية، من جهة، المكونات الأساسية الأخيرة لموضوع المعرفة وفي عدم مماشاة باركلي، من جهة ثانية، في فهمه للمعطيات الحسية على أنها أفكار[١٥]. المعطيات الحسية هي المكونات الأبسط التي نشتق منها العالم المادي والعالم الفكري على حد سواء، مما يعني، في نظر آير، أنها لا هي مادية ولا هي فكرية[١٦]. إنها، إذا أردتم، مادة خام محايدة. المهم لأغراضنا هنا ليس كيف حاول آير تجنب الوقوع في شرك المثالية ومدى نجاح محاولته، بل المهم هو نظره إلى المعطيات الحسية على أنها المكونات الأساسية الأخيرة لموضوع المعرفة. إن ما يعنيه النظر إليها كذلك ليس أنها مكونة للموضوع مثلما الأحجار والأخشاب وقضبان الحديد... إلخ، مكونة للمبنى. إنها

مكونات تحليلية منطقية، أي أنها آخر ما يوصلنا إليه تحليلنا للعبارات الشيئية -Mate) (rial -Object Statements ولذلك فإنها بسيطة، ومفهوم المعطى الحسي، بالتالي، خلو من أي مدلول نظري (Theoretical Significance) أو أنطولوجي. فلأنها الأساس الأخير الذي ترتد إليه، تحليلياً، عملية اشتقاقنا للشيء المادي، إذن فإن العبارات التي تشكل تقارير عن المعطيات الحسية خلو من أية إشارة إلى العالم الخارجي باعتباره عالماً مادياً[١٧].

إن النتائج التي تترتب على هذا الفهم للمعطيات الحسية باعتبارها المكونات الأساسية الأخيرة لموضوع المعرفة هي، باختصار، النتائج الآتية: إن عبارات الملاحظة (Observation - Statements)، أي العبارات التي تشير إلى المعطيات الحسية،هي المقدمات الأساسية لمعرفتنا للعالم الخارجي؛ إنها ما نستدل منه، أو نشتق منه، العبارات الشيئية. ولذلك فإن عبارات الملاحظة بسيطة بمعنى مزدوج. فهي، من جهة، غير مشتقة أو مستدلة من أية عبارات سابقة عليها، ومعرفة صدقها لا تفترض، بالتالي، أية معرفة سابقة عليها. وهي، من جهة ثانية، لا تحتوي سوى على حدود بسيطة مثل «هذا» و«أصفر» و«ساخن» و«صلب» و«على يسار» وما أشبه ذلك. وأن نقول إن هذه الحدود بسيطة يعني أنه لا يمكن تعريفها عن طريق التحليل بل فقط إشارياً[١٨] (Obstensively). ولذلك فلا يمكن لواحدنا أن يعرف ما معنى أي حد من هذه الحدود ما لم تتح له الفرصة مطلقاً لأن يدرك حسياً بصورة مباشرة الصفة أو العلاقة التي ينطبق عليها هذا الحد، أو، بالأحرى، لأن يدرك المعادل الفينومينولوجي للصفة أو العلاقة التي ينطبق عليها هذا الحد.

إن الشق الأخير من الجملة الأخيرة هام جداً، لأن التجريبي - آير بخاصة - لا يوحد بين المعطى الحسي المباشر وما هو موجود في الواقع المادي. فإنه يرفض، كما رأينا، النظرية الواقعية الساذجة ولا يعترف، بالتالي، بإمكان إدراك الواقع بصورة مباشرة. إذن ما هو معطى للذات المدركة بصورة مباشرة ليس صفات الشيء المادي في ذاتها، ليس العلائق بينه وبين الأشياء المادية الأخرى في ذاتها، إنما ما يمكن أن نسميه المعادلات الفينومينولوجية لهذه الصفات أو هذه العلائق. والمعادل الفينومينولوجي لصفة يمكن أن يوجد دون أن توجد هذه الصفة مجسدة في أي شيء مادي، كما هي الحال عندما يبدو لي، مثلاً، أنني أرى شيئاً أحمر، بينما الشيء الماثل أمامي رمادي اللون. هذا يحدث، مثلاً، للمصاب بالعمى اللوني. فما يدركه شخص كهذا بصورة مباشرة في حالة مثل التي وصفناها في مثالنا السابق ليس الصفة الحقيقية للشيء الماثل أمامه بل ما يتطابق الوصف الفينومينولوجي له مع ما يعنيه

امتلاك شيء مادي كالشيء الماثل أمامه لهذه الصفة. من هنا يتضح أنه لا يمكن دحض قول هذا الشخص أنه يرى شيئاً أحمر اللون ماثلاً أمامه عن طريق إظهارنا أن الشيء المعني رمادي اللون، لا أحمر، إلا إذا فهمنا قوله على أنه يشير إلى العالم الخارجي، وليس إلى محتوى تجربته المباشرة. أما إذا نظرنا إلى قوله على أنه ليس إلا وصفاً لتجربته المباشرة، فلا يعود ثمة مجال لدحضه. فإنه في هذه الحالة لا يمكن أن يعني شيئاً آخر سوى أنه يبدو لهذا الشخص أنه يرى شيئاً أحمر اللون ماثلاً أمامه.

إن القول الأخير، بالنسبة لطبيعته المنطقية، لا يختلف عن قول هذا الشخص، مثلاً، إنه يشعر بالألم أو يشعر بالغبطة أو عن أي قول آخر من أقواله من النوع الذي ينطوي على تقرير استبطاني (Introspective Report). لا يمكن التمييز، بالنسبة لتقارير من النوع الأخير، بين «أنه يبدو لي أنني أختبر كذا وكذا» و«أنني أختبر فعليًّا كذا وكذا»، لأن الشخص لا يشير في تقريره الاستبطاني إلى أي شيء موجود أو قد يوجد باستقلال عما يختبره في اللحظة التي يخبرنا فيها عن موضوع اختباره. فأن يقول لنا هذا الشخص، مثلاً، إنه يشعر بالألم هو أن يشير إلى كونه في حالة ألم. ولكن كونه في حالة ألم ليس أمراً مستقلاً منطقياً عن اختباره الألم أو شعوره بالألم. إن كونه في حالة ألم وشعوره بالألم هما، من الوجهة المفهومية، وجهان لحقيقة واحدة. فلا يمكن نظرياً التمييز بين الشعور بالألم وموضوع هذا الشعور. ولذلك فإذا قلنا إنه يبدو له أنه يشعر بالألم بمعنى أنه قد لا يكون فعلاً في حالة ألم، فإن قولنا هذا سيكون عديم المعنى ـ هذا إذا افترضنا أنه يفهم ما هو الألم. فلا يمكن أن يبدو لهذا الشخص أنه يشعر بالألم إلا إذا كان فعلاً في حالة ألم. فإذا كان يبدو له أنه يشعر بالألم، إذن فهو يشعر بشيء ما، لأنه لا يمكن أن يبدو لشخص أنه يشعر بهذا الشيء أو ذاك إذا لم يكن يشعر فعلاً بأي شيء على الإطلاق. ولكن إذا افترضنا جدلاً أن ما يبدو لهذا الشخص أنه يشعر به ـ أي الألم ـ ليس ما يشعر به بالفعل، إذن ما يمكن أن يعنيه هذا، في ضوء ما سبق، هو أن هناك شيئاً يشعر به هذا الشخص، إنما وصفه خطأً بأنه حالة ألم. ولكن التفسير الوحيد لهذا الأمر هو أنه لا يفهم الألم، أي لا يعرف معنى لفظة «ألم» ومشتقاتها. فالخطأ، إذن، هو خطأ لغوي وليس خطأً جوهرياً. بمعنى آخر، على افتراض أنه يعرف معنى اللفظة المعنية ومشتقاتها، فإنه، إذا كان يقول الصدق، لا يمكنه أن يصف حالته بأنها حالة شعور بالألم إلا إذا كان فعلاً في حالة ألم.

إذا نظرنا إلى تقارير الملاحظة، كما يقترح آير، على أنها تشير فقط إلى ما تختبره الذات المدركة بصورة مباشرة (أي على أنها تقارير عن المعطيات الحسية)،

إذن فهي مماثلة لتقاريرنا عن المعطيات الاستبطانية (Introspective Data) فإن نظرنا إليها كذلك يحتم أن نجردها، كما رأينا، من أية إشارة إلى العالم الخارجي ويحتم، بالتالي، تحرير صاحب هذه التقارير من أي التزام أنطولوجي. وهذا بدوره يعني أنه لا يعود ثمة إمكان للتمييز، على مستوى تقارير الملاحظة، بين تقرير واحدنا أنه يبدو له أنه يختبر كذا وكذا وتقريره أنه يختبر كذا وكذا بالفعل. إن هذا التمييز يمكن أن يوجد فقط على مستوى العبارات الشيئية، حيث يفترض في العبارة أن تشير على نحو أو آخر إلى العالم الخارجي ويكون صدقها منوطاً بوجود شيء ما أو واقعة ما في العالم الخارجي. في هذه الحالة، قد لا يكون ما يدركه الشخص بالفعل هو ما يبدو له أنه يدركه. قد يبدو له، مثلاً، أنه يرى شيئاً أحمر أمامه، بينما ما هو موجود أمامه رمادي اللون. ولكن عندما نجرد تقرير الملاحظة من أي إمكان للإشارة إلى العالم الخارجي أو الواقع المادي، فإننا نحول هذا التقرير إلى مجرد وصف فينومينولوجي للتجربة المباشرة للذات المدركة. إنه يصبح ذا طبيعة منطقية مماثلة لتقرير واحدنا أنه يشعر بالألم. وهذا يعني أنه من حيث كونه مجرد وصف فينومينولوجي للتجربة المباشرة لصاحب هذا التقرير فإنه لا مجال لحصول خطأ فيه إلا إذا كان صاحب التقرير لا يعرف التعابير المناسبة للقيام بهذا الوصف. ولكن على افتراض أنه يعرف ما هي هذه التعابير، فإن تقريره لا يحتمل الخطأ، لأنه تقريره. من هنا نفهم لماذا ينظر الفلاسفة التجريبيون إلى تقارير الملاحظة، باعتبارها تقارير عن المعطيات الحسية، على أنها مصداقة لذاتها، أو غير قابلة للتصويب أو التصحيح[١٩] (Incorrigible). فإذا كان لا وجود لضوابط خارجية تخضع لها تقارير الملاحظة باعتبارها لا تشيرإلى أي شيء في العالم الخارجي، إذن فإنه لا يمكن دحضها، حتى من حيث المبدأ، عن طريق لجوئنا إلى ما نعرفه عن العالم الخارجي. فلا يمكن لشخص أن يكون مخطئاً في قوله إن ما هو معطى له بصورة مباشرة هو كذا وكذا، ما دام لم يرتكب أي خطأ لغوي أو لفظي في وصفه لتجربته المباشرة. فلا يمكن أن يبدو لشخص، مثلاً، أنه يرى شيئاً أحمر اللون إلا إذا كان يدرك فعلياً بصورة مباشرة ما يشكل المعادل الفينومينولوجي للصفة المشار إليها. إذن إذا نظرنا إلى تقريره على أنه مجرد وصف فينومينولوجي لتجربته المباشرة في الحالة التي يبدو فيها أنه يرى شيئاً أحمر، فإنه لا يمكن ألا يتطابق هذا التقرير، من حيث مضمونه الفينومينولوجي، مع مضمون تجربته الفعلية. التقرير، إذن، مصداق لذاته أو غير قابل للتصحيح أو الدحض[٢٠].

إن قول الفيلسوف التجريبي إن تقارير الملاحظة، بحسب فهمه لها، لا تقبل التصويب أو التصحيح يعني أن الأساس الذي تقوم علبه هذه التقارير كامل. من الواضح، إذن، أن سمة عدم القابلية للتصحيح ليست سمة للتقارير نفسها، أي أنه

ليس المحتوى الذي لتقرير من هذا النوع هو ما يقرر كون هـذا التقريـر غير قـابل للتصحيح. إن نوع الأساس الذي تقوم عليه معرفة واحدنا لصحة تقرير كهذا هو، بالأحرى، ما يقرر ما إذا كان هذا التقرير غير قابل للتصحيح أو لا[٢١]. فإذا قلت، مثلاً، إنني أعاني من وجع في رأسي وقال سواي إن عادلاً يعاني من وجع في رأسه، فإن قولي غير قابل للتصحيح، وليس قول الآخر، على الرغم من أن القولين يقرران حقيقة واحدة هي حقيقة كوني أعاني من وجع في رأسي. ولكن ما يجعل قولي غير قابل للتصحيح، وليس قول الآخر، هو أن الأساس الذي يقوم عليه قولي هو غيـر الأساس الذي يقوم عليه قول هذا الشخص الآخر. فالأخير يلجأ إلى أدلة غير مباشرة كأساس لتسويغ اعتقاده بأنني مصاب بوجع في رأسي كأن يراقب سلوكي الخارجي فيستنتج من ملاحظته بعض سمات هذا السلوك أنه من نوع سلوك الذين يعانون من الصداع. أما أنا فدليلي مباشر: إنه شعوري بالألم. غير أن الفرق لا يقف عند هذا الحد. فإن الأساس الذي يقوم عليه اعتقاد الآخر أنني أعاني من الصداع لا يمكن أن يكون كاملاً. فمهما بلغ الدليل الذي يقيم عليه اعتقاده من القوة، فإنه لا يمكنه أن يبلغ مستوى تسويغ هذا الاعتقاد بصورة تامة. فإنه يظل هناك احتمال، ولو ضئيل جداً لا يذكر، أن الأدلة التي في حوزته صادقة ولكن اعتقاده بأنني أعاني من الصداع ليس اعتقاداً صادقاً. أما الأساس الذي أقيم عليه اعتقادي أنني أعاني من الصداع فـإنه كامل، أي أن اعتقادي مسوغ، في هذه الحالة، بصورة تامة حتى وإن لم يوجد أي اعتقاد آخر مستقل عنه أستدل السابق منه. إن الطابع المباشر للأساس الذي يقوم عليه اعتقادي هو ما يفسر في الواقع عدم حاجتي لأية أدلة مستقلة عنه لتمتين هذا الاعتقاد أكثر. فإن كون الأساس مباشراً يعني في هذا السياق أن موضوع الاعتقاد (= واقعة كوني أعاني من الصداع) معطى لإدراكي أو وعيي بصورة مباشرة.

إن الأبستمـولوجيـا الأسسية في شقيهـا، الواحـدي والتعـددي، وفي جميـع أشكالها، العقلية والتجريبية، هي حالياً في حالة انحدار كبير. فإنها قد واجهت في العشرين سنة الأخيرة انتقادات قوية من شتى الجهات، وحتى من قبل فلاسفة كانوا من المؤيدين الأقوياء لها ككاي نيلسون، مثلاً. ولكن أعنف الضربات التي تلقتها الأبستمولوجيا الأسسية جاءتها من فلاسفة ما بعد الحداثة (Post Modernism)، ومن أهمهم جاك دريدا ورتشارد رورتي وماكنتاير، ومن فلاسفة تحليليين من أمثال دونالد ديفيدسون وهلري بطنام ونلسون جودمان وكواين[٢٢]. إننا بالكاد أن نجد فيلسوفاً له أهميته على الساحة الفلسفية في الغرب اليوم لا يقف موقفاً سلبياً من الأبستمولوجيا الأسسية في جميع جوانبها وأشكالها.

لا يتسع المجال هنا لأن نتناول بأي شيء من التفصيل الأسباب التي أدت إلى وجود شبه إجماع لدى الفلاسفة الكبار في الغرب اليوم على ضرورة رفض الأبستمولوجيا الأسسية[٢٣]. فإن الخوض في مسألة كهذه أمر يبعدنا كثيراً عن الأغراض الأساسية لهذا الكتاب. زد إلى ذلك أن قبول نظرية أسسية في المعرفة، كما سنوضح بعد حين، لن يقربنا قيد أنملة من قبول الأطروحة الأساسية التي تشكل مدار نقاشنا في هذا الفصل، أي الأطروحة التي تنظر إلى معطيات الوحي على أنها أساس نهائي للمعرفة الدينية. ولذلك سنكتفي هنا بالإشارة، باختصار، إلى أهم الأسباب التي قادت الجزء الأكبر من الفلاسفة المعاصرين إلى رفض الأبستمولوجيا الأسسية. وما يعنينا هنا، في المقام الأول، ليس الأبستمولوجيا الأسسية في بعض أشكالها الأخيرة التي مالت إلى الاعتدال واكتفت بالاحتفاظ بمفهوم المعرفة المباشرة كمفهوم ينطبق على معرفة الاعتقادات الأساسية دون ربط هذا المفهوم، بالضرورة، بعدم القابلية للتصحيح (Incorrigibility) أو بعدم إمكان الخطأ أو بالمعصومية (Infallibility)[٢٤]. إن ما يعنينا، بالأحرى، هي الأشكال الكلاسيكية المتطرفة للأبستمولوجيا الأسسية، والتي فصلنا شرحها سابقاً، لأن الأطروحة التي تعنينا في هذا الفصل لا يمكن أن تنجح إلا عن طريق ربطها مفهوم المعرفة المباشرة بمفهوم عدم القابلية للتصحيح أو عدم إمكان الخطأ أو المعصومية. فإن ما يصر عليه أصحاب هذه الأطروحة في المقام الأول، كما بينا في شرحنا السابق لها، هو أن معطيات الوحي نهائية ومطلقة بمعنى أنه لا يمكن إخضاعها لأية معايير من خارجها. إنها مصداقة أو مسوغة لذاتها بصورة كاملة[٢٥].

فما هي، إذن، أهم الأسباب لرفض الأبستمولوجيا الأسسية في أشكالها المتطرفة؟ إن الأبستمولوجيا الأسسية، بالمعنى الذي يعنينا هنا، تهدف، كما بينا، إلى عزل مجموعة من الاعتقادات الأساسية باعتبارها اعتقادات تقوم عليها كل الاعتقادات الأخرى التي يكون مسوغاً لنا أن ندعي معرفتها أو أن نجزم بصدقها. الاعتقادات التي يفترض أن تقوم بدور الأسس الأخيرة للمعرفة ينبغي أن تتوافر فيها، كما أوضحنا، مواصفات معينة مثل كونها واضحة بذاتها أو غير قابلة للتصحيح أو الدحض وما أشبه ذلك. إن أول سؤال يطرح نفسه هنا هو السؤال التالي: هل يمكن أن توجد اعتقادات تتوافر فيها مواصفات كالأخيرة خارج إطار المنطق أو الرياضيات[٢٦]؟ قد يعترف واحدنا هنا أننا لن نكون مخطئين فيما لو اعتبرنا بعض الحقائق الرياضية والمنطقية واضحة بذاتها، ولكن الأخيرة هي، في أفضل حال، مجرد تحصيلات حاصل، وليست، بالتالي، مما يكن اعتباره أساساً أخيراً لمعرفتنا لعالم الوقائع. إذن على افتراض أن الأسسي مصيب وأن معرفتنا لعالم الوقائع تقوم

على اعتقادات أساسية، فإن هذه الاعتقادات الأساسية ينبغي أن تكون من غير نوع الاعتقادات الرياضية أو المنطقية. ولكن، مع ذلك، فإنها ينبغي أن تكون مماثلة لاعتقادات من النوع الأخير إلى حد ما. فإنها يفترض فيها، مثلاً، أن تكون خلواً من أي مدلول نظري أو أنطولوجي. وإنه يفترض فيها أيضاً أن تكون يقينية. وعلى الرغم من أنها ليست خالية من المدلول الواقعي (Factual Significance) (وإلا فلا يمكن أن تشكل الأساس لمعرفتنا لعالم الوقائع) غير أن المضمون الواقعي لكل منها ينبغي ألا يتجاوز الحد الأدنى الذي يمكن التعبير عنه لغوياً. بمعنى آخر، إن القضية التي تشكل موضوعاً لأي اعتقاد من هذه الاعتقادات لا يجوز أن تتجاوز فيما تثبته عن موضوعها الحد الأدنى مما يمكن إثباته عن هذا الموضوع، باعتبار الأخير شيئاً معطى بصورة مباشرة للملاحظة. إن المسألة الأخيرة هي مسألة جد هامة لأغراض الأسسي، لأنه بدون افتراضه أن القضية التي تشكل موضوع أي اعتقاد أساسي لا يتجاوز مضمونها الواقعي الحد الأدنى الممكن، فإنه لا يمكنه أن ينظر إلى معرفة واحدنا لصدق هذا الاعتقاد على أنها لا تفترض أية معرفة سابقة عليها.

إن أول مشكلة يواجهها الموقف الأسسي تتعلق بافتراضه أن هناك وقائع بسيطة فوق ـ لغوية (Extra - Linguistic) أو شيئاً ما سابقاً على مفهوماتنا ـ سابقاً على اللغة ـ وأن هذا الشيء هو ما نعبر عنه بواسطة تقارير الملاحظة المباشرة. ولا مفر للأسسي من هذا الافتراض، ما دام يصر على أن الاعتقادات الأساسية خلو من أي مضمون نظري. فإن خلوها المزعوم هذا من أي مضمون نظري غير ممكن إلا إذا كانت وصفاً لمعطى مباشر ما قائم خارج اللغة، وصفاً لا ينطوي على أي تأويل لهذا المعطى. فما نفعله هنا في وصفنا لما هو معطى ليس إخضاعه لمفهومات لغوية سابقة؛ فهو قائم هناك ينتظر ملاحظتنا له ومن ثم وصفه لغوياً بأقل ما أمكن من الالتزام النظري. إن افتراضاً كهذا ينطوي على ثنائية مصطنعة بين اللغة والواقع، وكأن اللغة ليست جزءاً لا يتجزأ من الواقع، أو كأن الواقع يمكن أن يكون معطى لنا خارج اللغة. فالواقع، على المستوى المعرفي طبعاً، لا يمكن أن يكون معطى لنا إلا بوصفه خاضعاً لمفهومات معينة، أو إلا من خلال مفهومات معينة[٢٧]. بمعنى آخر، لا يمكن لأي موضوع أن يكون معطى لمعرفتي إلا بوصفه إما من هذا النوع أو ذاك أو على هذه الكيفية أو تلك أو على أنه كذا وكذا، وليس شيئاً آخر. ولكن من الواضح أنه لا معنى للقول إن الموضوع معطى لي بوصفه، مثلاً، معدناً إلا إذا كنت أمتلك مفهوم المعدن وكنت أدرك الموضوع على أنه تطبيق لهذا المفهوم. ما هو معطى لي، إذن، ليس شيئاً ما في الواقع مستقلاً عن اللغة، أو فوق لغوي، بل شيء يجسد مفهوماً لغوياً. إنه معطى لي

باعتباره تجسيداً لهذا المفهوم اللغوي. وإذا كان هذا ما ينطبق على كل ما هو معطى لمعرفتنا، إذن فإنه في أية لحظة نعرف فيها الواقع، وبغض النظر عن مستوى هذه المعرفة أو نوعها، فإن ما نعرفه، بالضرورة، ليس معطى لنا باعتباره شأناً فوق ـ لغوي. فلا إمكان مطلقاً للمعرفة خارج إطار اللغة. إن اللغة، بالضرورة، مندمجة في الواقع بمعنى أنه لا ثنائية بين الواقع واللغة. وهذا بدوره يعني أنه لا معنى للكلام على الواقع على أنه هناك ينتظر ملاحظتنا له ووصفه وصفاً خالياً من أية أفكار مسبقة ومن أي مدلول نظري أو التزام أنطولوجي. فإن وصف الواقع على النحو المطلوب منا من قبل الأسسي غير ممكن إلا إذا كان بإمكاننا أن ننظر إلى اللغة على أنها مرآة للواقع[٢٨]. ولكن هذه النظرة إلى اللغة غير ممكنة بدورها إلا ضمن إطار موقف ثنائي يفصل اللغة عن الواقع. يتضح، إذن، أنه إذا صح ما نقوله عن اندماج اللغة في الواقع، فلا مكان للنظرة التي تقول إن هناك قضايا لغوية بسيطة أو ذرية أو بروتوكولية تصف لنا عالم الوقائع كما هو في ذاته (أي كما هو باعتباره شأناً فوق لغوي). فإن كل حالة من حالات المعرفة، وبغض النظر عن طبيعة الواقعة التي تشكل موضوعها، هي نوع من «صورنة» الواقع (Conceptualization of Reality)، مما يعني أنه ما من قضية من النوع الذي يشكل موضوعاً ممكناً للمعرفة إلا وهي قضية تؤول الواقع على نحو أو آخر، ولا فرق إن كانت هذه القضية بسيطة أو مركبة.

لا ينفع الاعتراض هنا على أساس أن هناك قضايا بسيطة بمعنى أنها لا تتضمن أية ألفاظ أو تعابير لغوية قابلة للتحليل (أي أن حد موضوعها أو حد محمولها يكتسب معناه فقط مما يشير إليه في تجربتنا المباشرة) وأن صدقها، بالتالي، لا يفترض صدق أية قضايا سابقة عليها[٢٩]. فحتى لو افترضنا وجود قضايا، من هذا النوع، فإن قضايا كهذه لا تشير، بطبيعتها، إلى أي شيء خارج العالم الخاص لصاحبها، وهي، لهذا السبب، ليست ذات أهمية مطلقة لأغراض معرفية، لأن المعرفة شأن بيذاتي بالضرورة. فالقضايا البسيطة، بالمعنى المقترح في الاعتراض السابق، ممكنة فقط ضمن إطار لغة خاصة بصاحبها وليست، لهذا السبب بالذات، قضايا يمكن التعبير عنها بواسطة اللغة العامة (Public Language)، لأن الأخيرة بالطبع هي لغة بيذاتية[٣٠]. والأخيرة هي، لا شك، لغة المعرفة. وما يعنيه هذا هو أن أية قضية، مهما كانت بسيطة (أي مهما أنقصنا من مضمونها الواقعي) لا يمكن أن تكون موضوعاً للمعرفة، المباشرة أو غير المباشرة، إلا إذا كان يمكن التعبير عنها بلغة بيذاتية. فإذا قال شخص، مثلاً، «هنا الآن بقعة حمراء» بقصد أن ينقل إلينا ما يبدو له أنه يدركه في مكان وزمان معينين، فإن ما نفهمه بقوله، ضمن إطار لغتنا العامة، هو أنه يدرك شيئاً

شبيهاً بما أدركه في حالات سابقة إلى حد يجعل تطبيق مفهوم اللون الأحمر عليه هو الشيء الصحيح أو المناسب. وإننا نفهم أيضاً بقوله إنه لو احتل شخص وضعه الإدراكي (أي احتل وضعاً تتماثل فيه الشروط الذاتية والموضوعية التي تحيط به مع الشروط الذاتية والموضوعية لصاحب التقرير) لكان أدرك ما يدركه صاحب التقرير في اللحظة التي يشير إليها التقرير، أو لكان الاحتمال كبيراً، على الأقل، أنه سيدرك ما يدركه صاحب التقرير.

حتى تتوضّح المسألة الأخيرة بصورة أفضل، ينبغي أن نلاحظ، أولاً، أن استعماله لـ«حمراء» أو «أحمر» في تقريره، إذا نظرنا إليه على أنه يخضع لمعايير اللغة العامة وعلى أنه، بالتالي، ذو معنى بيذاتي، أن استعماله هذا يفترض، بالضرورة، أن ما يحاول قوله لنا هو أن حصيلة تجربته هي تعرفه (Recognition) على الحمرة. ولكن التعرف على شيء يفترض بالضرورة المنطقية معرفة سابقة بهذا الشيء. إنه يفترض أيضاً بالضرورة المنطقية أن ما يختبره في لحظة ما وتكون حصيلة اختباره له تعرفه عليه على أنه، حمرة، شبيه بما يكفي بما اختبره سابقاً على أنه بقعة حمراء وأنه يدرك في هذه اللحظة هذا الشبه وأن وجوده يسوغ تطبيقه المفهوم نفسه على ما هو معطى لتجربته حالياً. إذن من الواضح أنه مزود بمفهوم سابق على تجربته في هذه اللحظة.

قد يتساءل واحدنا لماذا نصر أن حصيلة تجربته هي تعرف على الحمرة ولا نكتفي بالقول إن تجربته تتضمن إدراكاً مباشراً لشيء فريد من نوعه في تجربته بعامة. إن الجواب واضح هنا. فإننا افترضنا أن تقريره ينتمي إلى اللغة العامة وأن استعماله لـ «أحمر»، بالتالي، لا يحمل أي معنى خاص به، بل إن معناه يتقرر وفق معايير بيذاتية. إذن من الطبيعي أن نقول إنه لا يصف تجربته بواسطة ألفاظ أو تعابير لغوية اخترعها في اللحظة التي حصلت فيها تجربته لغرض وصفها، بل إن الألفاظ أو التعابير اللغوية التي يصف بواسطتها تجربته تنتمي إلى اللغة العامة وأن استعمالاتها تخضع للمعايير البيذاتية لهذه اللغة. ولكن ما نفترضه هنا يحتم علينا أن نقول إنه يحوز على مفهوم سابق على تجربته الحالية، وهو مفهوم اللون الأحمر، (بالاضافة طبعاً إلى حيازته على مفهومات أخرى كثيرة). ولكن حيازته على هذا المفهوم هي حيازته على شيء مشترك بينه وبين الأكثرية الساحقة لمن يشاطرونه لغته. من هنا يتضح أن قوله «هنا الآن بقعة حمراء»، على افتراض أنه ينتمي إلى اللغة العامة، لا يفترض صدقه فقط أنه تعرف بصورة صحيحة على الحمرة في الزمان والمكان المعنيين في تقريره، بل إنه يفترض أيضاً أن كل من يحتل وضعاً شبيهاً بوضعه الإدراكي لا بد له أيضاً من أن يتعرف بصورة صحيحة على الحمرة. فإن المعنى

البيذاتي لكلمة «أحمر» يتقرر باستعمالها المتكرر في ظل شروط إدراكية (ذاتية وموضوعية) كالتي يجد صاحب التقرير نفسه في كنفها. من هنا يتضح أن صدق قوله «هنا بقعة حمراء»، على المستوى البيذاتي، يفترض بالضرورة بصورة مسبقة أن الذين يجدون أنفسهم في وضع إدراكي مماثل لوضعه سيصفون على العموم ما يختبرونه على نحو مماثل.

وما يوضحه تحليلنا السابق هو أن تقريراً للملاحظة المباشرة مثل: «هنا بقعة حمراء»، لا يمكن أن يصدق، على المستوى البيذاتي، (أي بوصفه يحمل معنى بيذاتياً) بمعزل عن كل القضايا الأخرى في لغتنا[٣١]. فإن هناك قضايا مستقلة عنه مفترضة بصورة مسبقة فيه. كذلك فإن تحليلنا يبين أنه لا يمكن لأي شيء نقوله، مهما كان بسيطاً ومهما أنقصنا من محتواه الواقعي، أن يكون خلواً من أي التزام أنطولوجي مسبق. فإن استعمالي للغة، بغض النظر عن الغرض الذي استعملها من أجله، هو بحد ذاته عملية تفترض مسبقاً وجود عالم خارجي مستقل عني وكائنات مثلي تشاطرني هذه اللغة وتفهم ما أقوله. وهذا يعود إلى أن استعمالي للغة يخضع لمعايير عامة أو بيذاتية. إذن فإن قولي «هنا بقعة حمراء» لا يمكن أن يفهم، في صيغته البيذاتية، على أنه لا يشير سوى إلى شيء خاص بي، أي إلى سمات معينة لتجربة خاصة بي. فإذا كان كون شيء أحمر أو غير أحمر هو أمر يخضع لمعايير بيذاتية، إذن فإن افتراض وجود موضوعات عامة (Public Objects) هو في أساس كلامي على بقعة حمراء هنا أو هناك. فبدون وجود موضوعات كهذه يمكن وصفها بأنها حمراء أو خضراء أو وصفها على أي نحو آخر مناسب، فلا يمكن مطلقاً أن تنشأ ظروف ملائمة تسمح بتلقني أو تلقن أي شخص سواي، في سياق بيذاتي، كيف تستعمل لفظة «أحمر» أو أية لفظة أخرى دالة على كيفية ما بسيطة أو مركبة. إذن أن أصف ما أختبره على أنه بقعة حمراء، ضمن إطار اللغة العامة بمعاييرها البيذاتية، هو أمر يحمل في طياته التزاماً أنطولوجياً مسبقاً، لأنه يفترض بصورة مسبقة، بالضرورة، وجود موضوعات عامة، أي عالماً موجوداً باستقلال عنا.

إن تحليلنا السابق يبين أنه لا يمكن للاعتقادات المسماة اعتقادات أساسية، أن تكون غير قابلة للتصحيح أو اعتقادات لا تحتمل الخطأ أو واضحة بذاتها أو أي شيء آخر من هذا القبيل. فعندما يميز واحدنا كيفية بسيطة لتجربة خاصة به، بصرية أو سمعية أو غير ذلك، فإنه ينخرط، كما بينا، في ممارسة تعتمد على شروط تمتد إلى أبعد بكثير من العالم الخاص للذات المدركة[٣٢]. إن الإدراك، لأنه يعتمد على لغة بيذاتية بالضرورة، فإنه لا بد أن يعتمد، إذن، على ممارسات اجتماعية تتجاوز الذات

المدركة إلى حد بعيد. واعتماده على هذه الممارسات الاجتماعية ليس شأناً جائزاً البتة، بل إنه شأن ضروري أو مفهومي. فلا يمكن، حتى نظرياً، تطبيق مفهوم القدرة على الإدراك على ذات معزولة ولا تتحرك إلا ضمن عالمها الخاص المغلق. من هنا فإن احتمال الوقوع في خطأ لا يمكن استبعاده من حيث المبدأ حتى في الحالات التي يكون فيها اعتقاد أحدنا مبنياً على ما يسمى إدراكاً مباشراً، كإدراكي في هذه اللحظة أن أمامي بقعة صفراء اللون. فإذا كان إدراكي يعتمد بالضرورة على شتى الممارسات الاجتماعية التي تتجاوز عالمي الخاص، إذن فإن توظيفي في عملية الإدراك لما تزودني به هذه الممارسات الاجتماعية من وسائل من النوع الذي يلازمني في عملية الإدراك قد يسيء استعمال هذه الوسائل فأقع في الخطأ نتيجة لذلك. إن هناك، مثلاً، جهازاً مفاهيمياً (Conceptual Aparatus) أوظفه في عملية الإدراك، وهو ليس من صنعي ولا يمكن أن يكون خاصاً بي، إنما هو شيء يتقرر بالضرورة في سياق اجتماعي يمتد إلى أبعد مني بكثير. إن هذا الجهاز المفاهيمي ضروري لإدراكي حتى أبسط الأمور. وبما أنه لا يمكننا أن نستبعد من حيث المبدأ احتمال إساءة استعمالي لهذا الجهاز المفاهيمي، إذن لا يمكننا أن نستبعد قبلياً احتمال وقوعي في الخطأ حتى بالنسبة لأبسط اعتقاداتي، كائنة ما كانت.

لنفترض الآن أن الانتقادات التي وجهناها إلى الأبستمولوجيا الأسسية الكلاسيكية مرفوضة، فهل يضمن هذا وحده إنقاذ الأطروحة التي تقضي بالنظر إلى معطيات الوحي على أنها مطلقة، وبالتالي مصداقة لذاتها ولا تخضع لأية معايير مستقلة عنها؟ الجواب، في نظري، هو بالنفي. ولكن قبل التصدي للسؤال المطروح وتناول الأسباب التي تدعونا إلى الإجابة عنه بالنفي، لنحاول أن نبين، أولاً، ما إذا كانت معطيات الوحي من نوع مماثل للمعطيات الحسية أم من نوع مماثل للمعطيات الحدسية[٣٣].

إن ما يصح قوله للوهلة الأولى عن معطيات الوحي هو أنها من نوع مماثل للمعطيات الحسية. فمعطيات الحدس ـ والكوجيتو الديكارتية ليست إلا مثالاً خاصاً لهذه المعطيات ـ هي من نوع الحقائق الضرورية البسيطة (أو الواضحة والمتميزة، كما كان يحلو لديكارت أن يعبر). بإمكاننا أن ندرج في قائمة الحقائق التي من هذا النوع كل الحقائق التي لا يحتاج واحدنا لمعرفتها إلى أي برهان، بل كل ما يحتاجه هو أن يتأمل فيها ليدرك على الفور أنه لا مهرب له من التسليم بها. فمن الأمثلة على هذه الحقائق حقيقة أن للمثلث ثلاثة أضلاع وأن الجسم يشغل حيزاً مكانياً وأن اللون الأصفر غير اللون الأخضر وأن الخط المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطتين وأن

الخطين المتوازيين لا يلتقيان في المكان. وهذه الحقائق، كما لاحظ لايبنتس، هي حقائق شرطية وليست، لهذا السبب، ذات مدلول وجودي. إنها، كما عبر لايبنتس، حقائق في كل العوالم الممكنة. وما يعنيه القول الأخير هو أنه بغض النظر عما هو موجود أو يمكن أن يوجد، فإن للمثلث ثلاثة أضلاع والجسم يشغل حيزاً مكانياً واللون الأصفر هو غير اللون الأخضر. . . إلخ، بمعنى آخر، حتى لو افترضنا أنه لا وجود لأي شيء له شكل مثلث ولا وجود لأي جسم مادي ولأي لون من الألوان. . . إلخ، فإن هذا لا يغير شيئاً في حقيقة كون المثلث ذا ثلاثة أضلاع وفي حقيقة كون الجسم يشغل حيزاً وحقيقة كون اللون الأصفر غير اللون الأخضر. . . إلخ، وهذا، لا شك، يجعل من الواضح أنه لا مدلول وجودياً للقضايا التي تعبر عن حقائق كهذه. بمعنى آخر، إن هذه القضايا هي في حقيقة أمرها قضايا شرطية متصلة. فإن الصورة المنطقية التي ينبغي أن تتخذها القضية التي تعبر عن أية حقيقة من هذا النوع هي الصورة الآتية: إذا وجد شيء من نوع كذا وكذا، إذن فإن لهذا الشيء الصفة كيت وكيت. فبدل أن أقول، مثلاً، إن للمثلث ثلاثة أضلاع، بإمكاني أن أقول: إذا وجد شيء ما هو مثلث، إذن إن لهذا الشيء ثلاثة أضلاع. وإذا كان بإمكاني أن أعبر عن أية حقيقة من النوع الذي يعنينا بواسطة قضية شرطية متصلة مماثلة للقضية السابقة، إذن فإن حقائق كهذه خلو من أي مدلول وجودي، لأن صدق القضية الشرطية المتصلة لا يفترض صدق مقدمها. إن ما تقوله قضية من هذا النوع هو أنه لا يمكن أن يصدق المقدم دون أن يصدق التالي، ولكن من الواضح أن هذا لا هو يستوجب صدق المقدم على حدة ولا هو يستوجب صدق التالي على حدة.

إن ما ينطبق على حقائق كالتي لجأنا إليها للتمثيل ينطبق حتى على الكوجيتو الديكارتية[٣٤]. فإن ما هو معطى لحدس ديكارت ليس حقيقة وجوده بما هي، بل، بالأحرى، الحقيقة الشرطية أنه إذا انطلق من واقعة كونه في حالة فكر، إذن لا مهرب له من إثبات وجوده. ولكن واقعة كونه في حالة فكر ليست بدورها معطاة لحدسه العقلي بما هي هذه الواقعة بالذات. فهو لا يمكنه أن ينفي أنه يفكر، لأن النفي فكر، وهذا يعني أنه إذا نفى أنه يفكر، إذن فإنه لا مهرب له من أن يناقض نفسه. إن ما يوضحه هذا أنه إذا كان ثمة ما يوجب على ديكارت إثباته لوجوده، (وهذا الأمر كان واضحاً لديكارت نفسه)، هو أن نفي ديكارت لوجوده، مثل نفي أي شخص آخر لوجوده، يقود إلى تناقض منطقي. بمعنى آخر، إن نفيه لوجوده غير ممكن، ليس لأن وجوده معطى له كواقعة ضرورية، بل لأن النفي هو حالة للفكر. إذن فإن نفيه لوجوده هو نفي لواقعة كونه يفكر، والأخير غير ممكن منطقياً. لماذا؟ الجواب ليس لأن واقعة

كونه يفكر ضرورية، وبالتالي معطاة بصورة مباشرة لحدسه العقلي، بل لأن النفي حالة للفكر ومن ينفي أنه يفكر هو كمن ينفي ويثبت في آن واحد أنه يفكر. التناقض في نفي واحدنا لأنه يفكر يكمن، إذن، في كون هذا النفي نفياً مضمراً للقضية «إن النفي هو حالة للفكر». والقضية الأخيرة، لا شك، هي قضية شرطية تقول، «إذا كانت حالة هي حالة نفي، إذن فهي حالة فكر». وهي، لأنها قضية ضرورية منطقياً، لا يمكن لنفيها إلا أن يزج بنا في تناقض منطقي.

بإمكاننا الآن أن نبين بسهولة، في ضوء التحليل السابق، أن الكوجيتو هو مجرد تحصيل حاصل وخلو، بالتالي، من أي مدلول وجودي. فإن ديكارت لا يمكنه أن ينفي وجوده لأنه لا يمكنه أن ينفي أنه يفكر ولا يمكنه أن ينفي أنه يفكر لأنه إذا كان يفكر، إذن فهو يفكر. فليس ما هو معطى لحدسه العقلي هو وجوده ولا هو كونه يفكر، بل ما هو معطى له، بالأحرى، هو تحصيل الحاصل: إذا كان ما ينطبق علي هو أنني أفكر، إذن ما ينطبق علي هو أنني أفكر. إنه لا مفر لديكارت من الوصول إلى هذه النتيجة، لأن نفي ديكارت لوجوده محظور لا لسبب سوى أنه يشكل نفياً لتحصيل الحاصل الأخير.

لنعد الآن إلى سؤالنا الأساسي، هل معطيات الوحي من نوع مماثل لمعطيات الحدس أم من نوع مماثل لمعطيات الحس؟ قلنا إن الجواب الذي يطرح نفسه للوهلة الأولى هو أنها من نوع مماثل لمعطيات الحس. فإنها لا تبدو أنها تتخذ، أو يمكن أن تتخذ، طابع الحقائق الضرورية البسيطة. فإن هذه المعطيات هي ما تتضمنه النصوص الدينية. وما نجده في هذه النصوص ـ في آيات القرآن أو الانجيل، مثلاً، ـ ليس من نوع الحقائق الضرورية البسيطة أو المركبة أو حتى من نوع مماثل لها. فهي من نوع أن الله يأمرنا بفعل كذا وكذا أو ينهانا عن فعل كذا وكذا وأن الله يُعْلمنا أنه غفور رحيم ويعد الصالحين منا بالجنة والفاسدين والكافرين بعذاب أليم وأن الله ينذرنا بكذا وكذا ويكن لنا كذا وكذا. . . إلخ. ، من الملاحظ هنا أن ما هو معطى بواسطة الوحي ليس أن فعل كذا وكذا (أو عدم فعله) أمر واجب، بل إن الله يـأمر بفعله (أو ينهى عن فعله)، وليس أن الله غفور رحيم، بل إعلام الله لنا أنه غفور رحيم، وليس أن الجنة هي للصالحين، بل وعد الله للصالحين أن الجنة لهم. . . إلخ. ، بمعنى آخر، إن تقارير معطيات الوحي (Reports of Revelatory Data) هي تقارير نبي من الأنبياء عما أنزله الله عليه. ولذلك فحتى وإن كان ما أنزله على هذا النبي هو بمثابة قضية ضرورية فإن تقرير النبي ليس قضية ضرورية، لأن مؤداه هو أن الله أنزل عليه كذا وكذا[٣٥]. ولكن كان ممكناً منطقياً لله ألا ينزل عليه أي شيء على الإطلاق. فمن يخاطب الله

ومن لا يخاطب من البشر، من ينزل عليه الوحي ومن لا ينزل عليه الوحي، أمر منوط بمشيئته وحدها، وليس أمراً تحتمه مبادىء المنطق. ليست معطيات الوحي إذن، مماثلة لمعطيات الحدس.

ولكن هل هي مماثلة حتى لمعطيات الحس؟ إذا أخذنا في الاعتبار هنا بعض ما جاء على لسان الأنبياء أنفسهم في ما يتعلق بطبيعة ما اختبروه أثناء نزول الوحي عليهم، فإننا لا بد من أن نتردد للوهلة الأولى بخصوص تأويل معطيات الوحي الأخيرة على أنها مماثلة للمعطيات الحسية المباشرة. فإن اللغة التي يستعملها الأنبياء أحياناً في تقاريرهم هي اللغة الشيئية (Material-Object Language) لا لغة المعطيات الحسية المباشرة. فإن النبي موسى، مثلاً، أنبأنا أنه سمع صوتاً يناديه من الشجيرة الملتهبة. وبحسب رواية النبي محمد، فإنه سمع صوتاً بغار حراء يقول له «اقرأ». ولا شك هنا أن عبارة مثل «سمعت صوتاً يناديني. . .» هي عبارة تنتمي ظاهرياً، على الأقل، إلى اللغة الشيئية. فإذا نظرنا إليها من منظور الفيلسوف التجريبي الكلاسيكي، فإنها لاحقة أبستمولوجياً لعبارات أكثر أساسية منها هي عبارات الملاحظة الحسية المباشرة. فما يشكل في هذا المنظور التجريبي المقدمات الأساسية لمعرفتي أنني سمعت بالفعل صوتاً يناديني، أو أن فلاناً خاطبني فعلاً بكذا وكذا هو أنه بدا لي أنني سمعت صوتاً يناديني أو بدا لي أنني أخاطب من قبل شخص ما أو مصدر ما. فما نشير إليه في عبارة من النوع الأخير هو ما يشكل موضوعاً للمعرفة الحسية المباشرة (أي ما يشكل معطى حسياً). وهو، لهذا السبب، كما أوضحنا سابقاً، ما يشكل المعادل الفينومينولوجي للصوت الحقيقي، أي الصوت الفيزيائي الخارجي.

من الواضح إذن أننا إذا أولنا قول النبي موسى، مثلاً، أنه سمع صوتاً يناديه من الشجيرة الملتهبة على أنه ينتمي إلى اللغة الشيئية، فإن علينا أن نفترض هنا أن ما كان معطى له مباشرة وما يشكل الأساس الأبستمولوجي لقوله هو المعادل الفينومينولوجي للصوت الفيزيائي الخارجي الذي بدا له أنه سمعه. لا يمكننا حتى أن نقول إنه المعادل الفينومينولوجي لصوت الله، لأن الله لامادي، بحكم طبيعته، ولا يمكن أن تصدر عنه أصوات فيزيائية. إذن إذا كان الله قد أسمعه بالفعل صوتاً فيزيائياً، فإن هذا الصوت ليس ولا يمكن أن يكون صوت الله بالذات، بل صوت خلقه الله لتوصيل أفكار معينة أو معلومات معينة إلى النبي موسى. غير أن هذا التأويل يبعدنا، لا شك، بما لا يقاس عن الأطروحة التي تشكل مدار نقاشنا في هذا الفصل. فبحسب هذه الأطروحة، إن معطيات الوحي مباشرة باعتبارها معلومات يتلقاها النبي مباشرة من الله. ولكن عندما نؤول تقارير الأنبياء على أنها تنتمي إلى اللغة الشيئية، فإن علينا أن

نفترض، من جهة، أن هناك تقارير أكثر أساسية منها، وهي التي تصف فينومينولوجياً ما اختبره النبي، وأن نفترض، من جهة ثانية، أن الانتقال من هذه التقارير إلى اللغة الشيئية التي يستعملها النبي لا يقود، في أفضل حال، سوى إلى النتيجة أن الصوت الفيزيائي الذي سمعه مجهول المصدر. بمعنى آخر، ليس جزءاً من الوصف الفينومينولوجي لتجربته أن الصوت الذي بدا له أنه سمعه إنما بدا له أنه سمعه لأن الله خلق هذا الصوت كوسيلة لمخاطبته والتواصل معه. فالوصف الفينومينولوجي للتجربة ـ أي تجربة ـ هو وصف لا يمكن أن يشير سوى إلى تلك السمات التي لا يمكن أن توجد باستقلال عن التجربة. ولايعقل أن تكون واقعة خلق الله لصوت فيزيائي ما كوسيلة لمخاطبة النبي موسى جزءاً من التجربة التي بدا له من خلالها أنه يسمع الصوت المعني. فإن هذه الواقعة، على افتراض حصولها، هي، بالضرورة المنطقية، مستقلة عن تجارب النبي موسى أو أية تجارب أخرى لأي سواه. إنها تتوقف فقط على المشيئة الإلّهية. إذن ما يمكن أن ندخله في الوصف الفينومينولوجي لتجربته هو أنه بدا له أنه سمع صوتاً يخاطبه وأنه بدا له أن الله هو الذي هيأ له أنه يسمع هذا الصوت باعتباره صوتاً خلقه الله لغرض مخاطبته. إذن على افتراض أنه سمع فعلاً الصوت الذي بدا له أنه سمعه، يبقى أمامه أن يعرف أنه فعلاً صوت خلقه الله لغرض التواصل معه. وعلى افتراض أن المعرفة الأخيرة تحصلت له، فإنه من الواضح أنها ستكون معرفة استدلالية ولاحقة، بالتالي، لمعطيات الوحي. فقد يجد، مثلاً، لسبب أو لآخر، أن ما هو معطى له بصورة مباشرة ينبغي تأويله على أنه طريقة الله الخاصة للتواصل معه. ولكن هذا يبقى مجرد تأويل، وهو لهذا السبب بالذات يحتمل الخطأ.

إن الصورة لا تتغير كثيراً هنا إذا أولنا تقرير النبي موسى أنه سمع صوتاً يناديه على أنه لا ينتمي إلى اللغة الشيئية. لنقل، مثلاً، إن ما سمعه النبي موسى هو صوت من الداخل (Inner Voice) ولكن هذا لا يختلف، في الواقع، عن قولنا إنه بدا له أنه سمع صوتاً، لأن الصوت الفيزيائي الخارجي وحده يمكن أن يكون موضوعاً لتجربة سمعية. إذن، بناءً على التأويل الحالي لتقرير النبي موسى، ما علينا أن نقوله، ليس أنه فعلاً سمع صوتاً من أي نوع، بل إنه اختبر فقط ما يشكل المعادل الفينومينولوجي لصوت فيزيائي خارجي من نوع معين. إننا إذن بهذا التأويل نكون فقط قد اختصرنا خطوة واحدة من الخطوات المترتبة على تأويل تقريره على أنه ينتمي إلى اللغة الشيئية. فبدل أن نقول إن الله خلق صوتاً فيزيائياً كواسطة لتوصيل معلومات معينة إلى النبي موسى وضمن أن يختبرالنبي موسى هذا الصوت، فإننا نقول إنه استغنى عن خلق هذا الصوت الفيزيائي وضمن فقط أن يختبر النبي موسى المعادل الفينومينولوجي

لما كان سيوجد كصوت فيزيائي ذي كيفية معينة فيما لو اختار الله التواصل معه بواسطة الطريقة السابقة. ولكن لأن ما نفترض أن النبي موسى اختبره، بناءً على التأويل الثاني، هو المعادل الفينومينولوجي لصوت فيزيائي، إذن فلا يمكننا أن نقول إن ما اختبره هو صوت الله بالذات [٣٦]. فأن نصف ما اختبره على أنه المعادل الفينومينولوجي لصوت فيزيائي هو أن نفترض، بالضرورة، أنه بدا له في اللحظة التي اختبر فيها ما اختبره أنه يسمع صوتاً حقيقياً (أي فيزيائياً) يناديه. وهذا يعني أنه لو وجد هذا الصوت الفيزيائي وكان وجوده هو الذي يفسر اختباره ما اختبره، لكان علينا أن نقول إنه سمع فعلاً صوتاً فيزيائياً. ومن الواضح أن القول الأخير يستبعد منطقياً وصفنا لتجربته على أنها تجربة سماع فعلي لصوت الله. فلو وصفناها على هذا النحو لكان علينا أن نستنتج في ضوء قولنا السابق شيئاً مخالفاً للعقل وهو أنه كان ممكناً منطقياً أن يكون التفسير لتجربته «سماع» صوت الله وجود صوت فيزيائي ذي كيفية معينة.

لنحاول الآن أن نفهم أكثر لماذا لا مهرب من النتيجة الأخيرة ولماذا هي مخالفة للعقل. أول ما نلاحظه هنا هو أنه إذا كان ما ينطبق على النبي المعني هو أنه لم يسمع صوتاً فيزيائياً إنما بدا له فقط أنه سمع صوتاً كهذا، إذن لو وجد الصوت الفيزيائي الذي يشكل ما اختبره النبي معادلاً فينومينولوجياً له، لكانت تجربته هي تجربة سماع فعلي لصوت فيزيائي. وبالطبع كان ممكناً منطقياً، على الأقل، أن يوجد هذا الصوت الفيزيائي، مما يعني أنه كان ممكناً منطقياً لتجربة النبي موسى أن تكون تجربة سماع فعلي لصوت فيزيائي. ولكن إذا وصفنا هذه التجربة أيضاً على أنها تجربة سماع فعلي لصوت الله، إذن ما يترتب على ذلك وعلى القول السابق معاً هو أنه كان ممكناً منطقياً لهذه التجربة بالذات أن تكون تجربة سماع فعلي لصوت فيزيائي. والتناقض هنا واضح، لأن النتيجة الأخيرة مؤداها أنه كان ممكناً منطقياً لتجربة سماع «صوت الله» أن تكون تجربة سماع صوت فيزيائي. فالله، بحكم طبيعته اللامادية، لا تصدر، ولا يمكن منطقياً أن تصدر، عنه أصوات فيزيائية. إذن ليس بالأمر المتماسك منطقياً أن نفترض أن سماع واحدنا لصوت الله، كائناً ما كان المعنى الذي نفهمه من هذا الافتراض، قد يكون سماعاً لصوت فيزيائي.

من الواضح، في ضوء تحليلنا السابق، أنه لا يمكن إنقاذ الأطروحة التي تشكل مدار نقاشنا هنا، إلا إذا أولنا العبارة «فلان سمع صوتاً من الداخل» على أنها لا تعني أنه اختبر ما يشكل المعادل الفينومينولوجي لصوت فيزيائي. إن هذا شرط أساسي لتأويل تجربته على أنها اتصال مباشر مع الله. ولكن لا بد من أن نواجه هنا المشكلة الآتية. فإذا كان علينا أن ننظر إلى تجربة على أنها اتصال مباشر مع الله، كما هو،

مثلاً، إحساس واحدنا بالألم إحساس مباشر[٣٧]، إذن ما علينا أن نقوله هو أن ما ينطبق، فينومينولوجياً، على النبي موسى هو أن الصوت الذي سمعه من الداخل هو صوت الله بالذات. ما يعنيه هذا هو أن الوصف الفينومينولوجي لتجربته ليس أنه بدا له أنه سمع صوت الله بل إنه سمع صوت الله بالفعل، تماماً مثلما أن الوصف الذي ينطبق، فينومينولوجياً، على تجربة الألم ليس أنه يبدو لصاحبها أنه في حالة ألم بل إنه في حالة ألم بالفعل. ولكن هذا لا بد من أن يقودنا إلى نتيجة غير متماسكة منطقياً. فكما بينا سابقاً، فإن الوصف الفينومينولوجي لأية تجربة لا يمكن أن يتضمن أية إشارة إلى ما هو مستقل عن هذه التجربة. إذن إذا قبلنا أن الوصف الفينومينولوجي لتجربة النبي يتضمن الإشارة إلى أن ما سمعه من الداخل هو فعلاً صوت الله، فما يترتب بالضرورة على هذا والقول السابق معاً هو أن «صوت» الله هو مجرد سمة لتجربة النبي، أي لا وجود له باستقلال عن تجربته. والنتيجة الأخيرة غير متماسكة منطقياً، لا شك. فالله وأي شيء يرتبط بوجود الله وصفاته وأفعاله مستقل بصورة مطلقة عن كل شيء آخر في الوجود، لأن الله هو الأساس الأنطولوجي الأخير لكل شيء، بحسب النظرة التقليدية التي يتعامل معها أصحاب الأطروحة التي نعالجها في هذا الفصل. وهذا يعني أنه يمكن منطقياً أن يختبر شخص، كالنبي موسى، ما اختبره، (أي يمكن له أن يسمع صوتاً من الداخل... إلخ.) دون أن يكون الله قد خاطبه فعلاً. إذن الشيء الوحيد المعقول الذي يمكن قوله على افتراض أن الوحي حصل وأن الله خاطب هذا النبي بالفعل هو أن التفسير لتجربة النبي موسى هو أن الله اختار مخاطبته في الوقت والمكان اللذين حصلت فيهما هذه التجربة. ولكن هذا مثل قولنا في الحالة التي يدرك واحدنا فيها الكيفية الفعلية لجسم مادي أن وجود هذا الجسم على الكيفية المعنية هو الذي يفسر لماذا أدرك واحدنا ما أدركه. وما أن يتضح هذا الأمر حتى نرى أن الوصف الفينومينولوجي لتجربة النبي ينبغي أن يتخذ الصيغة التي تقول إن الصوت الداخلي الذي سمعه النبي هو صوت بدا له أنه «صوت» الله، وليس الصيغة التي تقول إنه فعلاً صوت الله. وما أن نرى هذا الأمر حتى تنهار الأطروحة التي تقضي بالنظر إلى معطيات الوحي على أنها مطلقة ومصداقة لذاتها ولا تقبل التصحيح وما أشبه ذلك.

للمزيد من التوضيح، لنعد إلى تمييز كنا قد عرضنا له سابقاً بين ما يبدو لواحدنا أنه يدركه وما يدركه بالفعل. إن هذا التمييز، كما هو واضح من تحليلنا السابق، غير ممكن إلا إذا كان موضوع الإدراك شيئاً مستقلاً عن الإدراك، وعن المحتوى الفينومينولوجي للإدراك بالذات. فما يجعلنا نقول، مثلاً، في حالة المصاب بالعمى اللوني إنه يبدو له فقط أن ما يدركه رمادي اللون هو أن اللون الحقيقي للشيء المدرك

هو اللون الأحمر، وليس اللون الرمادي. ولكن لو لم تكن الكيفية الفعلية للشيء المدرك (لونه الأحمر في هذه الحالة) مستقلة عن الإدراك لما كان بإمكاننا طبعاً أن نقول إنه يبدو فقط لهذا المصاب بالعمى اللوني أنه يدرك شيئاً رمادي اللون. إن الوصف الفينومينولوجي لتجربة هذا المصاب بالعمى اللوني لا يختلف قط عن الوصف الفينومينولوجي للتجربة السوية لشخص سواه يدرك فعلاً أن ما هو أمامه رمادي اللون. ومع هذا فإن تجربة الأخير صادقة (Veridical) بينما تجربة السابق غير صادقة (Non-Veridical). وما دام الفرق بين الاثنين لا يمكن في المحتوى الفينومينولوجي لكل منهما، إذن لا يبقى أمامنا سوى اللجوء إلى العالم الموضوعي، أي إلى ما هو مستقل عن التجربة، كأساس للحكم على صدق الواحدة وعدم صدق الأخرى.

من الواضح، في ضوء التحليل السابق، أنه حيث لا إمكان، من حيث المبدأ، للتمييز بين إدراك فعلي وإدراك ظاهر، فإن التفسير الوحيد لذلك هو أنه لا إمكان، من حيث المبدأ، للرجوع إلى أي شيء مستقل عن تجربة الإدراك لمعرفة ما إذا كانت حالة إدراك هي حالة إدراك فعلي لموضوع مستقل عنها أم ليست كذلك. وإذا نظرنا إلى حالة إدراك من نوع معين (كإدراك واحدنا لحالة ألمه) على أنها، بالضرورة، حالة إدراك فعلي لموضوعها (أي أنها لا يمكن أن تكون حالة إدراك من النوع المعني إلا إذا وجد موضوعها)، إذن ما ينطبق على موضوعها هو أنه لا يمكن أن يوجد باستقلال عنها. ولكن هذا يعني، في ضوء تحليلنا السابق، أن الوصف الفينومينولوجي لمحتوى الإدراك في هذه الحالة لا بد من أن يتضمن إشارة إلى موضوع الإدراك، مما يجعل موضوع الإدراك، بالضرورة، جزءاً لا يتجزأ من المضمون الفينومينولوجي لتجربة الإدراك. من هنا يتضح أن إصرار أصحاب الأطروحة التي تشكل محور نقاشنا في هذا الفصل على أن تجربة ما لا يمكن أن تكون من نوع تجربة الوحي إلا إذا كانت صادقة (لا تحتمل الخطأ ولا تقبل التصحيح... إلخ) . لا بد من أن يقود إلى مفارقة منطقية حادة. فإن هذا الإصرار يحتم النظر إلى تجربة الوحي على أنها مماثلة لتجربة الألم أو للتجارب الذاتية الخاصة، بعامة، لأنه لا يسمح بالتمييز بين ما يبدو أنه أوحي به لشخص ما وما أوحي به بالفعل. فإذا كانت تجربة ما لا يمكن أن تكون من نوع تجربة الوحي إلا إذا كانت بالضرورة تجربة صادقة، إذن لا يمكن أن تكون من نوع تجربة الوحي إلا إذا كانت تشكل اتصالاً فعلياً بموضوعها. غير أن ما يعنيه هذا، في ضوء ما تقدم، هو أن الوصف الفينومينولوجي لهذه التجربة لا يمكن إلا أن يتضمن إشارة إلى موضوعها (كلام الله الموحى به) مما يجعل الموضوع جزءاً لا يتجزأ من المضمون

الفينومينولوجي لهذه التجربة. والنتيجة الأخيرة، لا شك، غير متماسكة منطقياً.

إن تحليلنا السابق يضع موضع شك الأطروحة التي تشكل مدار نقاشنا في هذا الفصل، أي الأطروحة التي تقضي بالنظر إلى معطيات الوحي على أنها مباشرة. فقد حاولنا أن نبين أنها إن كانت مباشرة بالمعنى الذي يتلاءم مع ما تقتضيه هذه الأطروحة بخصوص مطلقية هذه المعطيات وعدم قابليتها للتصحيح، إذن فإنه ينبغي النظر إلى تجربة الوحي على نحو مماثل لنظرنا إلى التجارب الذاتية الخاصة. ولكن نظرنا إليها كذلك، كما أوضحنا، يفرض علينا أن نجرد الوصف الفينومينولوجي لها من أية إشارة إلى ما هو مستقل عنها، مما يعني أنه إما لا شيء في معطيات الوحي هو كلام الله الفعلي أو أن كلام الله لا يمكن أن يكون مستقلاً عن تجربة الوحي. ولكن لا بديل من هذين البديلين يمكن قبوله من قبل أصحاب الأطروحة التي نناقشها. هل ثمة طريقة أمامهم لتجنب هذا المأزق؟ ما يوضحه تحليلنا هو أن الطريقة الوحيدة لـذلك هي التخلي عن النظر إلى معطيات الوحي على أنها مباشرة بالمعنى الذي تستوجبه هذه الأطروحة. بمعنى آخر، إن الطريقة الوحيدة أمامهم لذلك هي النظر إلى الوصف الفينومينولوجي لتجربة الوحي على أنه لا يتجاوز القول إنه يبدو لصاحب التجربة أنه يسمع أو يتلقى كلام الله. وإذا نظرنا إلى وصفها الفينومينولوجي على هذا النحو، فإنه لا مهرب، إذن، من أن نسمح بالتمييز بين ما يبدو للنبي أنه يختبره وما يختبره بالفعل. ولكن ما إن نسمح بهذا التمييز حتى يتضح لنا أن اعتقاد النبي أنه تلقى الوحي وتلقيه الوحي بالفعل ليسا شيئاً واحداً، مما يعني أن اعتقاده هذا ليس مصداقاً لذاته أو غير قابل للتصحيح أو لا يحتمل الخطأ وما شابه. إنه اعتقاد يقوم على تأويـل صاحبـه لمعطيات تجربته على أنها تتضمن كلام الله.

ولكن لا بد من أن نلاحظ هنا أن تجنب المأزق المشار إليه على النحو المقترح يفضي، بدوره، إلى مأزق آخر. فإنه لا يمكن لشخص أن يقول إنه يبدو له أنه يختبر كذا وكذا إلا إذا كان يعرف مسبقاً ما معنى أن يختبر فعلياً ما يبدو له أنه يختبره. فكيف يمكن لشخص ولد أعمى، مثلاً، أن يصف تجربة من تجاربه على أنها المكافىء الفينومينولوجي للإدراك الفعلي لشخص بصير للون الأصفر أو الأخضـر أو أي لون آخر؟ فهو لأنه ولد أعمى لم تتح له الفرصة قط لأن يدرك بصورة فعلية أي لون من الألوان. ولهذا السبب بالذات فإن لا فكرة لديه مطلقاً عما يعنيه أن يرى واحدنا فعلياً هذا اللون أو ذاك. ولذلك فحتى لو افترضنا جدلاً أنه يختبر في لحظة معينة ما يشكل المكافىء الفينومينولوجي للاختبار الفعلي لشخص بصير للون الأصفر، فـإنه، مـع ذلـك، لن يكون في وضـع يسمـح لـه بـأن يعـرف أن مـا يختبـره هـو المكـافىء

الفينومينولوجي للون الأصفر. بصورة مماثلة، إذا لم تكن لدى النبي فكرة مسبقة عما يعنيه أن يختبر فعلياً نزول الوحي عليه (أي عما يعنيه تلقيه فعلياً لكلام الله)، إذن فكيف يمكنه أن يتعرف على أية تجربة من تجاربه على أنها المكافىء الفينومينولوجي لتجربة وحي فعلية؟

قد يجيب بعضهم عن السؤال الأخير على النحو التالي: إن من يتلقى الوحي يتلقن أثناء نزول الوحي عليه لأول مرة ما معنى أن ينزل الوحي عليه (أي ما معنى أن يتلقى كلاماً ما على أنه كلام الله)، تماماً مثلما يتلقن الشخص البصير ما معنى أن يرى شيئاً أصفر اللـون أثناء اختباره للون الأصفر لأول مرة. ولكن هذه المماثلة مرفوضة لسببين رئيسين. أولاً، إن من يختبر الصفرة للمرة الأولى ويتلقن أثناء اختباره لها ما معنى أن يكون شيء أصفر اللون (أو ما معنى أن يدرك واحدنا فعلياً شيئاً أصفر اللون) إنما يتلقن هذا عن طريق التعريف الإشاري. وهذا بدوره يعني أنه يتلقنه في سياق اجتماعي لأن التعريف الإشاري كواسطة لتلقينه هذا المعنى أو ذاك ليس تعريفاً يقوم به هو نفسه، إنما يقوم به سواه لغرض تلقينه هذا المعنى. أما في حالة الوحي، فلا مكان طبعاً للتعريفات الإشارية. فإنه يفترض في تجربة الوحي أن تكون شأناً خاصاً بامتياز بصاحبها ولا مجال هنا لاخضاعها لمعايير بيذاتية. إذن قد يبدو أنه حتى يتلقن متلقي الوحي لأول مرة أن تجربته هي من نوع تجربة الوحي (أي من نوع تجربة تلقي كلام ما على أنه كلام الله) فإن الطريقة الوحيدة لذلك هي أن يأتيه هذا التلقين عن طريق الله بالذات. قد يتصور واحدنا الأمر هنا على النحو الآتي: الله يخاطب النبي لتوصيل ما يريد توصيله إليه ويعرفه، في الوقت نفسه، بأن ما يختبره أثناء مخاطبة الله له هو الوحي. ولكن المشكلة في هذا التصور واضحة. فإن مؤداه أنه حتى يتلقن النبي ما معنى أن يختبر الوحي، فإنه ينبغي توافر شرطين: الشرط الأول هو أن يختبر ما ينطبق عليه، على الأقل، الوصف الفينومينولوجي لاختبار الوحي، والشرط الثاني هو أن يُنبأ من قبل الله أن ما يختبره هو الوحي. ولكن من الواضح أن الشرط الثاني لا يمكن أن يتوافر إلا إذا اختبر الوحي. فإنه لا يمكن لله أن ينبئه أن ما يختبره هو الوحي إلا إذا أوحي له بذلك. إذن لا بد للسؤال الآتي من أن يطرح نفسه الآن: كيف يمكنه أن يعرف أن ما يختبره في الحالة الثانية (أي الحالة التي يفترض أن الله يوحي له فيها أنه يختبر الوحي في الحالة الأولى) هو الوحي؟ إذا كان الجواب هو أن الله هو الذي يوحي له أنه هو الذي يوحي له في الحالة الثانية أنه يختبر الوحي في الحالة الأولى، فإننا بهذا لا نجيب عن السؤال بل ندفع به إلى أبعد ومن ثم إلى أبعد، وهكذا إلى ما لا نهاية.

السبب الثاني لرفض المماثلة بين تلقن واحدنا لمعنى «أصفر» أو «أخضر» وما شابه ولتلقنه لما يعنيه أن يتلقى كلام الله عن طريق الوحي هي أن هذه المماثلة تفرض النظر إلى كلام الله على أنه غير قابل للتوصيل (Incommunicable) إلى من لا ينزل عليهم الوحي. وهذه النتيجة غير مقبولة البتة من وجهة نظر أصحاب الأطروحة التي نعالجها، ولأسباب واضحة. ولكن لماذا ندعي هنا أن هذه المماثلة تقود إلى النتيجة الأخيرة؟ الجواب بسيط. فحتى توجد مماثلة حقيقية بين الحالتين، ينبغي أن ننظر إلى موضوع الوحي على أنه مماثل لموضوع التجربة البصرية. وموضوع الوحي هو كلام الله، بينما موضوع التجربة البصرية هو لون ما. فما الذي ينطبق على موضوع التجربة البصرية؟ ما ينطبق عليه هو أنه لا يمكن إلا للبصير أن يعرف ما هو وذلك لسبب بسيط جداً، ألا وهو أن المعرفة المباشرة له هي شرط ضروري لمعرفة ما هو، والمعرفة المباشرة، بدورها، غير ممكنة بدون تجربة بصرية. وإذا نظرنا إلى موضوع الوحي على نحو مماثل، إذن علينا أن نقول إنه لا يمكن لمن هم خارج دائرة متلقي الوحي أن يعرفوا ما هو كلام الله. إنهم بالنسبة لكلام الله، الذي هو موضوع الوحي، كالعميان بالنسبة للألوان، التي هي موضوعات التجارب البصرية. فكما أن الأعمى لا يمكنه أن يعرف بنفسه ما هو الأخضر أو الأصفر ولا يمكن لأحد أن يعرفه بما هو الأخضر أو الأصفر، كذلك فإن من يقع خارج دائرة من اصطفاهم الله لتلقي الوحي لا يمكنه أن يعرف ما هو كلام الله بنفسه ولا يمكن لأحد أن يعرفه بما هو كلام الله. لا مهرب إذن من أن تقود هذه المماثلة إلى حسبان كلام الله غير قابل للتوصيل إلى من لم يمسهم الوحي. ولكن هذا، لا شك، يتعارض مع مفهوم كون النبي هو رسول الله إلى البشر.

لننتقل الآن إلى المشكلة الأساسية الثانية التي يواجهها الموقف الذي يشكل مدار نقاشنا في هذا الفصل. هذه المشكلة، كما رأينا، تتعلق بكيف يمكن لنا نحن الذين نقع خارج دائرة متلقي الوحي أن نبين من تلقى الوحي ومن لم يتلقه من بين الذين يدعون تلقيه، بدون اللجوء إلى معايير مستقلة عن الوحي. فإذا لم يكن بإمكاننا أن نفترض أنه أمر واضح بذاته أن ما هو معطى لنا في نص ديني ما هو كلام الله، ألا يعني هذا أنه لا مهرب لنا من اللجوء إلى ما هو مستقل عن النصوص الدينية لنتبين، حتى في الحالات التي نسلم فيها بأنها قطعية الثبوت والدلالة[٣٨]، إذا كانت تتضمن بالفعل معطيات الوحي أم لا؟ وإذا كان الجواب بالايجاب، أفلا يترتب على هذا في نهاية الأمر أن الأساس الأخير للمعرفة الدينية، من منظورنا نحن الذين نقع خارج دائرة الوحي، هو العقل، وليس الوحي؟

إن المشكلة الثانية لا بد من مواجهتها بسبب عدم وجود اتفاق بين الذين يدعون تلقي الوحي حول مضمون ما أوحي لهم به. إن عدم الاتفاق هذا قد يكون مردهُ إلى حصول تحريف في بعض النصوص الدينية كالذي يدعي الإسلاميون، مثلاً، أنه حصل لبعض نصوص التوراة والإنجيل. ولكن هذا فقط واحد من التفسيرات المحتملة للاختلاف. فقد لا يكون حصل أي تحريف ومع ذلك لا يكون هناك اتفاق في مضمون هذه النصوص. فإنه لا علاقة ضرورية قط بين عدم وجود تحريف في أي نص من هذه النصوص وعدم وجود اتفاق في المضمون. وفي الحالة التي يحصل فيها اختلاف في المضمون، على الرغم من عدم وجود تحريف في أي من هذه النصوص، فما الذي يمكن أن يفسر هذا الاختلاف؟ هل نقول، في هذه الحالة، إن بين من يدعون تلقي الوحي من مروا في تجربة وحي حقيقية وبينهم من مروا في تجربة وحي زائفة (Pseudo - Revelation) ؟ ولكن كيف يمكن أن نميز هنا بين الوحي الحقيقي والوحي الزائف بدون العودة إلى معايير مستقلة عن الوحي ـ إلى معايير بيذاتية؟ فإذا لم يكن أمراً واضحاً بذاته، كما ذكرنا، أن النصوص الدينية قطعية الثبوت تتضمن معطيات الوحي، إذن فإنه ليس أمراً واضحاً بذاته أيضاً أيها يتضمن معطيات وحي حقيقي وأيها يتضمن فقط معطيات وحي زائف. من الواضح إذن أنه لا مفر لنا من أن نلجأ إلى ما هو مستقل عن النصوص الدينية قاطبة ـ إلى أدلة عقلية ما ـ لنتبين من وحيه حقيقي ومن وحيه زائف. وإذا اعترفنا بأن الحالات التي يحصل فيها تعارض بين تقارير معطيات الوحي قد تكون دليلاً على أن تجربة الوحي قد تكون زائفة في بعض الحالات، فإن هذا الاعتراف ينسف بصورة واضحة الادعاء بأن المعرفة بالوحي مباشرة. فإن التمييز بين الوحي الحقيقي والوحي الزائف هو دالة للتمييز بين ما يبدو أنه أوحي به لشخص ما وما أوحي به بالفعل. وهذا التمييز الأخير يعني أن اعتقاد واحدنا بأنه أوحي له بكذا وكذا هو اعتقاد قد يكون صادقاً وقد لا يكون، لأن التجربة التي مر فيها قد تكون تجربة وحي زائف، وليس تجربة وحي حقيقي. بمعنى آخر، بمجرد أن نعترف بوجود تمييز بين وحي حقيقي ووحي زائف، فإننا نفترض أن كل ادعاء بتلقي الوحي هو ادعاء قابل للتكذيب من حيث المبدأ[٣٩]، مما يقود إلى انهيار الأطروحة التي نعمل على تفنيدها في هذا الفصل.

توجد اعتبارات أخرى تبين أنه حتى لو افترضنا أن المعرفة بالوحي مباشرة وأن الوحي هو الأساس الأخير الذي تقوم عليه معرفة الأنبياء لكلام الله، فإن معرفتنا نحن لصدق اعتقادات الآخرين ينبغي أن تقوم على معايير مستقلة عن الوحي. فإن كون اعتقاد ما غير استدلالي ولا يحتاج صاحبه لأدلة مستقلة لتسويغه لا يعني أن الشيء

نفسه ينطبق على الاعتقاد بأن الاعتقاد السابق مسوغ بصورة مباشرة. حتى نفهم هذه المسألة على شكل أوفى، ينبغي أن نميز بين اعتقادات المستوى الأول واعتقادات المستوى الثاني. إن الاعتقاد الذي نجده على المستوى الأول لا يتخذ من أي اعتقاد موضوعاً له، كاعتقادي، مثلاً، أنها تمطر وأن الحديد معدن وأن الأوكسجين ضروري للاحتراق. أما الاعتقاد الذي نجده على المستوى الثاني فإنه يتخذ من اعتقاد آخر موضوعاً له (إنه ميتا ـ اعتقاد Meta - Belief)، كاعتقادي، مثلاً، أن اعتقاد بعضهم أن الرقم ١٣ نذير شؤم هو اعتقاد سخيف أو اعتقادي أن اعتقاد الهندوسي بتناسخ الأرواح غير مسوغ. لنسم اعتقادات من النوع الأخير، مستعيرين من وليم أولستن، اعتقادات أبستامية (Epistemic Beliefs)[٤٠]. والآن ما يمكننا قوله هو أنه حتى لو كان اعتقاد شخص غير استدلالي (أي أنه مسوغ بصورة مباشرة لصاحب هذا الاعتقاد) فإن الشيء نفسه لا ينطبق على الاعتقاد الأبستامي أن الاعتقاد الأخير مسوغ بصورة مباشرة. فأن نقول إن هذا الاعتقاد أو ذاك مسوغ بصورة مباشرة من زاوية نظر صاحبه هو أن نقول هذا على أساس معيار ما، لأننا، في هذه الحالة، نقوم بعملية تقويم لهذا الاعتقاد. والتسويغ الأبستامي، كأي صفة تقويمية، هو صفة لاحقة لصفات أخرى (Supervenient)، أي أن تطبيقها يقوم على صفات أكثر أساسية منها. ولذلك لا يمكن لاعتقاد أبستامي أن يكون مسوغاً (أي الاعتقاد أن اعتقاد شخص ما س مسوغ) إلا إذا كان مسوغاً لصاحبه أن يعتقد اعتقادات أخرى مثل اعتقاده أن اعتقاد س ذو صفات من نوع معين. إن معرفة كون اعتقاد س مسوغاً تفترض مسبقاً معرفة كون اعتقاد س ذا صفات من النوع المعني.

إذا نظرنا إلى س الآن على أنه يعتقد أنه تلقى الوحي، فإن علينا أن نقول، في ضوء ما سبق، إنه حتى نعرف أن اعتقاده مسوغ له بصورة مباشرة، ينبغي أن يكون اعتقادنا نحن أن لاعتقاده الصفات المطلوبة اعتقاداً مسوغاً. ولكن اعتقادنا الأبستامي هذا لا هو معطى لنا بواسطة الوحي ولا هو مستمد من معطيات الوحي. فهو غير معطى لنا بواسطة الوحي لسبب بسيط، ألا وهو أننا نقع خارج دائرة متلقي الوحي. وهو لا يمكن أن يكون مستمداً من معطيات الوحي، لأنه لا يمكننا أن نعرف أن أي اعتقاد من اعتقادات س مسوغ عن طريق الوحي المباشر قبل أن نعرف أن له الصفات المطلوبة. إذن إن معرفتنا امتلاك اعتقادات س للصفات المطلوبة ذات أسبقية منطقية على معرفتنا أنها مسوغة عن طريق الوحي المباشر. وما يعنيه هذا في نهاية التحليل هو أن معرفتنا نحن الذين نقع خارج دائرة الوحي لمن تلقى الوحي ولمن لم يتلقه (لمن اعتقاداته مسوغة عن طريق الوحي المباشر ولمن اعتقاداته ليست مسوغة كذلك) تقوم على معايير عقلية بيذاتية مستقلة عن معطيات الوحي.

بإمكاننا أن نصل إلى نتيجة مماثلة عن طريق حجة من نوع آخر. لنفترض أن المعرفة بالوحي هي فعلاً معرفة مباشرة بالمعنى الذي تقتضيه الأطروحة التي نناقشها. فكل ما يعنيه افتراضنا أنها مباشرة بهذا المعنى هو أن من يتلقى الوحي يكون اعتقاده أنه تلقى الوحي مسوغاً على الرغم من أنه قد لا يوجد في حوزته أي دليل مستقل على تلقيه الوحي. بمعنى آخر، أنه لا يمكنه أن يعتقد أنه تلقى الوحي إلا إذا كان قد تلقى الوحي بالفعل، تماماً مثل الذي لا يمكنه أن يعتقد أنه في حالة ألم إلا إذا كان يتألم بالفعل. ولكن حتى لو افترضنا أن المعرفة بالوحي مباشرة بهذا المعنى، فإن هذا الافتراض، وإن كان يلغي التمييز بين مجرد الاعتقاد بتلقي الوحي والمعرفة بتلقي الوحي، إلا أنه لا يلغي التمييز بين ادعاء تلقي الوحي وتلقي الوحي بالفعل. فإنه لأمر واضح أنه يمكن لشخص أن يدعي تلقي الوحي دون أن يكون قد تلقاه بالفعل. بمعنى آخر، قد يوجد أنبياء كذبة. وهنا تنتقل المشكلة من كونها مشكلة تتعلق بالتمييز، عن طريق معيار مستقل، بين الوحي الصادق والوحي الزائف إلى كونها مشكلة تتعلق بالتمييز بين الأنبياء الصادقين والأنبياء الكذبة. كيف يمكننا أن نعرف من، بين الذين يدعون تلقي الوحي، يصدق في ادعائه ومن لا يصدق؟ فقد يكون صحيحاً أن من يعتقد أنه تلقى الوحي لا يمكن إلا أن يكون قد تلقاه بالفعل. ولكن من يدعي أنه يعتقد أنه تلقى الوحي، قد يكون قد تلقى الوحي بالفعل وقد لايكون قد تلقاه، لأنه لا علاقة ضرورية بين ادعاء واحدنا أن لديه اعتقاداً ما وامتلاكه هذا الاعتقاد بالفعل.

إن المشكلة الأخيرة التي نثيرها تتضح أكثر من ملاحظتنا أن كون اعتقاد ما غير استدلالي (= مسوغ بصورة مباشرة) لا يعني أن الشيء نفسه ينطبق على الاعتقاد بأن الاعتقاد السابق ممتلك فعلاً من قبل من يدعي امتلاكه. فإذا ادعى شخص أن لديه قناعة تامة أنه تلقى الوحي، فإن صدق ما يدعيه ليس أمراً واضحاً بذاته من منظورنا نحن الذين نقع خارج دائرة الوحي. فهو في ادعائه هذا إنما يدعي النبوة. غير أنه من الواضح أن نبوة النبي ليست صفة ندركها فيه على نحو مباشر، بحيث يكون اعتقادنا بنبوته مصداقاً لذاته تماماً مثل اعتقاده هو أنه تلقى الوحي. وهذا واضح من أن سواه قد يدعي النبوة ومع ذلك لا يكون ما يدعي أنه تلقاه عن طريق الوحي متطابقاً مع ما يدعي السابق أنه تلقاه عن طريق الوحي. ولو ووجهنا بوضع كالأخير، فإن ما علينا أن نستنتجه فوراً، بناءً على الأطروحة التي نناقشها، أن واحداً من الاثنين، على الأقل، لم يتلق الوحي (أي أن ادعاءه النبوة كاذب). فإذا كان لا يمكن لشخص أن يعتقد أنه تلقى الوحي، بحسب هذه الأطروحة، إلا إذا كان فعلاً قد تلقى الوحي، إذن، لأنه يستحيل على الله أن يناقض نفسه، لا يمكن أن يصدق كلا الادعاءين بتلقي الوحي

في مثالنا لعدم وجود تطابق بين ما يدعي الأول أنه نزل عليه وما يدعي الثاني أنه نزل عليه. من الواضح إذن أننا بحاجة إلى معايير مستقلة عن الوحي للتمييز بين الأنبياء الصادقين والأنبياء الكذبة. إن المعرفة المطلوبة هنا للتأكد مما إذا كان من يدعي تلقي الوحي تلقاه بالفعل، إن كانت ممكنة على الإطلاق، إنما تكون كذلك فقط بوصفها معرفة عقلية بيذاتية.

توجد طريقتان للرد على حجتنا الأخيرة. الأولى تكمن في النظر إلى المعايير المطلوبة للتمييز بين الأنبياء الصادقين والأنبياء الكذبة على أنها معايير مستمدة من الدين نفسه، وليست معايير عقلية. والطريقة الثانية تكمن في اللجوء إلى الإيمان الديني باعتباره هو الأساس الأخير للمعرفة الدينية. ولكن كلا الردين في الواقع لا يعني أكثر من القول: لكل منا أن يعتقد ما تستوجبه معايير الدين الذي اتفق أنه ينتمي إليه وألا يلتزم سوى بتعاليم هذا الدين. والقول الأخير لا يمكن أن يكون متماسكاً منطقياً إلا إذا أولناه تأويلاً نسبياً خالصاً. السبب يعود إلى أن المعايير التي يطبقها الهندوسي، مثلاً، قد تقوده (أو إيمانه الديني قد يقوده) إلى اعتبار من يدعون النبوة خارج الهندوسية دجالين. وقد نجد أن المعايير الدينية للمسيحي أو مقتضيات إيمانه الديني تقوده إلى نتيجة مماثلة بخصوص من يدعون أو بعض من يدعون النبوة خارج المسيحية. ومن الواضح هنا أنه إذا كان اللجوء إلى معايير أو تعاليم دين معين يقود إلى الاعتقاد بأن النبوة هي صفة لبعض من يدعون امتلاكها وليس لبعضهم الآخر، وإذا كان اللجوء إلى معايير أو تعاليم دين آخر يقود إلى نتيجة معاكسة، إذن إما واحد من هذين الدينين، على الأقل، غير مصيب أو أن المعايير والتعاليم الدينية نسبية على نحو خالص. وإذا أخذنا البديل الأول، إذن لا مهرب من أن نستنتج أن هناك معايير تتخطى الفروقات بين الأديان (أي مستقلة عن الدين بعامة) يمكن بواسطتها أن نقرر أي الأديان على صواب وأيها على خطأ. وإذا اخترنا البديل الثاني، إذن فما علينا أن نستنتجه هو أنه لا يمكننا أن نفاضل بين الأديان لجهة معاييرها وتعاليمها وأن ما هو صحيح من منظور دين من الأديان ليس من الضروري أن يكون صحيحاً من منظور دين آخر وأن الاختيار بين الادعاءات التي تبدو متباينة لهذه الأديان هو اختيار عشوائي في نهاية الأمر. ولكن هذا يعني، بدوره، أن حسباننا هذا أو ذاك من الذين يدعون النبوة نبياً بالمعنى الحق أو مجرد دجال أمر يتوقف على معيار النبوة الذي اتفق أننا نلجأ إليه. وبما أن هذا المعيار نسبي، إذن لا تمييز بالمعنى المطلق بين الأنبياء الصادقين والأنبياء الدجالين. وبهذا تنهار الأطروحة التي تشكل موضوع نقاشنا، لأنه لا يعود بإمكاننا أن نشير إلى النصوص الدينية التي نجدها في كتاب ديني ما على أنها النصوص التي تتضمن معطيات الوحي. فما إذا كنا ننظر إلى هذه النصوص أم إلى

نصوص نجدها في كتاب ديني آخر على أنها تتضمن معطيات الوحي هو أمر يتوقف على معيار النبوة الذي اتفق أننا نلجأ إليه. ولأنه لا مفاضلة بين معيار وآخر، إذن النصوص التي يعتقد أبناء دين معين أنها تتضمن معطيات الوحي ليس من الضروري أن تتضمن معطيات الوحي في اعتقاد سواهم. إذن لا يملك أحد أن يقول إن نصوص الكتاب الديني الذي أؤمن به هي التي تتضمن معطيات الوحي.

لا يمكن تجنب المشكلة الأخيرة إلا إذا عدنا إلى البديل الأول، أي البديل الذي يقضي بإمكان المفاضلة بين الأديان، لنعرف أيها على صواب وأيها على خطأ. ولكن من الواضح أن هذا البديل يعني أيضاً انهيار الأطروحة التي نناقشها، لأنه يقوم على الافتراض أن هناك معايير مستقلة عن الأديان قاطبة نستطيع بواسطتها أن نعرف أي دين من بينها هو فعلاً دين وحي وأيها ليس كذلك. وما يعنيه هذا في نهاية التحليل هو أنه، من منظورنا نحن الذين نقع خارج دائرة الوحي، فإن ملاذنا الأخير هو العقل، لا الوحي.

الفصل الحادي عشر

الاسلام والعلمانية

بعد أن أوضحنا في الفصول السابقة لماذا لا يمكن تأسيس المعرفة العملية على المعرفة الدينية، ننتقل في هذا الفصل إلى معالجة أطروحة الإسلاميين التي تقضي بالنظر إلى الإسلام على أنه نافٍ للعلمانية بالضرورة. سنحاول أن نبين هنا، في ضوء ما سبق، أن هـذه الأطروحة مليئة بالمفارقات المنطقية. في سياق محاولتنا هـذه، سنكون مضطرين إلى العودة إلى الكثير من الأفكار والقضايا التي سبق وطرحناها في هذا الكتاب. في طرحنا لها سابقاً، لم نربطها بصورة مباشرة بأطروحة الإسلاميين المشار إليها إلا لماماً. إن اهتمامنا انصب في السابق على تحليل وتفنيد الأطروحة الأعم، ألا وهي أن الإنسان لا يمكنه أن يتدبر شؤون دنياه بدون توجيه إلّهي. ولكن كما سيتضح معنا في هذا الفصل وكما قد يكون اتضح لبعض قرائنا من خلال ما طرحناه في فصول سابقة، فإن الكثير من القضايا التي لها أهميتها في معالجة الأطروحة الأعم لها أهميتها أيضاً في معالجة الأطروحة التي تعنينا حالياً.

لنبدأ أولاً بمحاولة فهم هذه الأطروحة وما يترتب عليها. إن الأساس لهـذه الأطروحة هو أن الإسلام، بحكم طبيعته، يفرض على المسلم موقفاً رافضاً للعلمانية[1]. إن مقولة «إن الإسلام دين ودولة» التي أطلقها حسن البنّا في النصف الأول من هذا القرن لم يكن القصد منها الإشارة إلى وجود علاقة تاريخية بين الإسلام والسياسة بل الإشارة إلى وجود علاقة جوهرية مزعومة بين الاثنين. إن هذه العلاقة جوهرية إلى حد، في نظر بعضهم، بحيث علينا أن نعتبر الدولة داخلة في الإسلام. إن بعض علماء الأزهر، مثلاً، اعترض حتى على استعمال حسن البنّا للتعبير «الإسلام دين ودولة» على أساس أن استعماله لواو العطف لا يفي بالغرض المطلوب. فإن هذا الاستعمال قد يوحي بوجود مغايرة بين الإسلام والدولة، بينما المطلوب، في نظر المعترضين، هو أن ندلل على أن الإسلام يتضمن، بحكم ماهيته، الدولة ولا

يرتبط بها ارتباطاً موضوعياً أو واقعياً فحسب[٢].

ومنذ الوقت الذي أطلق فيه حسن البنّا مقولته، ابتدأ يتحول شعار «الإسلام دين ودولة» من شعار خاص بحركة الإخوان المسلمين إلى شعار لمعظم حركات ما يسمى بـ«الصحوة الإسلامية». وقد صار واضحاً من مجمل كتابات منظري الصحوة الإسلامية أن الفحوى الأساس لهذا الشعار في أذهانهم مؤداه أن العلاقة بين الإسلام والسياسة هي أكثر من علاقة تاريخية أو موضوعية. إنها، بالأحرى، علاقة منطقية أو مفهومية[٣]. إن النظر إليها كذلك يتعارض، لا شك، مع احتضان المسلم لموقف علماني. ولكنه في الوقت نفسه يزج بالمسلم، في اعتقادنا، في مفارقات منطقية لا يمكنه تجنبها إلا عن طريق رفضه لمقولة حسن البنّا. إن الموقف الصحيح، كما سنحاول أن نبين في هذا الفصل، هو الذي يقضي بالنظر إلى علاقة الإسلام بالسياسة على أنها لا يمكن، حتى من حيث المبدأ، أن تتجاوز كونها علاقة تاريخية أو موضوعية.

لتدعيم وجهة نظرنا، لا بد من أن نبدأ بتوضيح ما يمكن أن يعنيه قول منظري الصحوة الإسلامية إن العلاقة بين الإسلام والسياسة هي أكثر من علاقة تاريخية أو موضوعية. وبعد الانتهاء من تناول المسألة الأخيرة، سنحاول أن نبين كيف أن فهم علاقة الإسلام بالسياسة على النحو المعني لا بد من أن يقودنا إلى شتى المفارقات المنطقية. فكما سنبين بالتفصيل، أن ما يمكن اتخاذه على أنه حلقة الوصل الأساسية بين الإسلام والسياسة هو ذو طبيعة متغيرة، مثل الأحكام الشرعية ذات العلاقة بتنظيم المعاملات بين الناس وبالحدود وما أشبه ذلك. وهذه، كما سنوضح، تخضع لقواعد ومبادىء أشمل منها، وهنا مصدر عدم ثباتها. وإن كانت غير ثابتة، فلا يمكن أن تكون جزءاً من ماهية الإسلام الثابتة.

وإذا انتقلنا إلى ما هو أشمل منها وأكثر ثباتاً، فإننا نصل أخيراً إلى المبادىء الخلقية الأساسية التي ليست من خصوصيات الإسلام ولا هي ذات مدلول سياسي. ولذلك فإنها مبادىء لا تنتمي إلى الإسلام أكثر من انتمائها إلى تعاليم أهل الكتاب عموماً أو إلى ثقافات وجماعات غير التي يحتضنها التقليد الإبراهيمي. إنها مستقلة منطقياً عن الدين، أي دين. ولذلك فإذا لجأنا إليها كأساس ومعيار لتقويم أمور السياسة وأمور الدولة، فإن لجوءنا إليها لهذا الغرض لا هو شيء تفرضه طبيعتها ولا هو شيء يختص بما يفرضه الإسلام دون سواه. إنه ما قد تحتمه معرفتنا لكون الدولة التي تقوم على أسس أخلاقية هي أفضل من التي لا تقوم على أسس كهذه. إلا أن هذه المعرفة ليست شأناً من شؤون دين معين، دون سواه، أو حتى شأناً من شؤون التدين

والتعبد، لا من شؤون الالحاد. إذن، أن نبني الدولة على مبادىء الأخلاق أو أن نستلهم، على الأقل، هذه المبادىء في بنائها هو شأن عقلي، لا ديني، وبالتالي فهو شأن انساني عام. إنه ليس شأن المسلم، دون المسيحي، أو المسيحي دون المسلم أو شأنهما معاً، دون سواهما، أو شأن المؤمن، دون الملحد. وهكذا لا يعود ثمة أساس للأخذ بالتأويل السائد بين جماعات الصحوة الإسلامية للعلاقة بين الإسلام والسياسة أو الإسلام والدولة. فما يمكن أن يتخذ أساساً للربط بين الإسلام والسياسة أو الدولة هو ذو طبيعة متغيرة ولا معنى للقول إنه من ماهية الإسلام الثابتة. وما هو ثابت (أو يبدو ثابتاً)، كالمبادىء الخلقية الأساسية، لا يمكن أن يكون من خصوصيات الإسلام. ولذلك فإن استلهامه لأغراض سياسية لا يمكن أن يكون شأناً إسلامياً أكثر منه شأناً إنسانياً عاماً.

لنبدأ بتناول المسألة الأولى. هنا نريد أن نوضح الفرق بين قولنا إن العلاقة بين الإسلام والسياسة هي علاقة تاريخية أو موضوعية وقولنا إنها علاقة مفهومية. إذا أولنا هذه العلاقة على أنها تاريخية، فإن ما علينا أن نقوله هو أن الظروف التاريخية التي نشأ الإسلام في كنفها، وليس أي شيء يتعلق بطبيعة الاعتقادات الدينية للإسلام، هي التي أوجبت اتجاهه نحو إقامة دولة لغرض ترسيخ الدين. إن الحكمة الآلهية، بناءً على هذا التأويل، اقتضت، إذن، أن يتجه الإسلام هذا الاتجاه بسبب الشروط الموضوعية التي أحاقت بالاسلام. وهذا يعني، لا شك، أنه لولا هذه الشروط لما اختلف الإسلام عن المسيحية، مثلاً، لجهة علاقته بالسياسة(٤). وإذا كانت علاقة الإسلام بالسياسة تجد أساسها في الشروط الموضوعية التي أحاقت بنشأة الإسلام، وليس في طبيعة الإسلام كدين، إذن فإن هذه العلاقة لا بد أن تنتفي بانتفاء الشروط المعنية.

أما إذا أولنا العلاقة بين الإسلام والسياسة على أنها علاقة مفهومية فإن ما علينا أن نقوله بصددها هو أنها متضمنة في صلب التعاليم الدينية الأساسية للإسلام. إنها لا تخضع، إذن، بناءً على هذا التأويل، لتقلبات الزمان وتغيرات المكان. إلا أن هذا يعني أيضاً أننا إذا أخذنا الفحوى العقدي الأساسي للإسلام، فإننا سنجد أنه يشكل وحده أساساً كافياً لاشتقاق الاعتقاد بضرورة توجه الإسلام نحو إقامة دولته بغض النظر عن الظروف التاريخية التي نجده فيها. بمعنى آخر، إن الاعتقاد الأساسي للإسلام بالله الواحد الأحد، الخالق لكل ما في السموات والأرض وذي العلم الكلي والقدرة الكلية وذي الوجود الواجب... إلخ، يتضمن منطقياً الاعتقاد أن المسلم، بغض النظر عن الظروف التاريخية أو الموضوعية التي يجد نفسه فيها، ملزم بأن يقيم دولته على الأسس التي تقتضيها الشريعة الإسلامية(٥). إن إلزام المسلم بإقامة دولته على

الأسس المعنية نابع، إذن، بالضرورة، من الماهية العقدية للمسلم. ولذلك فإن منظري الصحوة الإسلامية، كما بينا سابقاً، لا يتورعون من أن ينظروا إلى هذا الالزام على أنه فريضة دينية. من هنا نفهم لماذا ذهب القرضاوي، مثلاً، ومن لف لفه إلى النظر إلى العلمانية على أنها مروق من الدين وإلى النظر إلى الحل الإسلامي لمشكلاتنا على مختلف الصعد السياسية والاجتماعية والاقتصادية على أنه، بحسب تعبير القرضاوي، «فريضة وضرورة». ولكن إذا كان هذا فريضة، مثل الصوم والصلاة والحج، إذن فإنه شيء في صلب الماهية العقدية للمسلم.

من الضروري أن نفهم هنا على نحو دقيق جداً ما المقصود بقولنا إن اعتقاداً أو موقفاً ما متضمن في الماهية العقدية للمسلم. إن هناك أموراً كثيرة هامة تترتب على ما يعنيه هذا القول ومن أهمها الأمر الذي يتصل بكيفية حسم الخلاف بين القائلين إن علاقة الإسلام بالسياسة لا تتعدى كونها علاقة تاريخية والقائلين بعكس ذلك. فما الذي ينبغي، إذن، أن نفهمه، على وجه التحديد، بهذا القول؟ إن الكلام على الماهية العقدية للإسلام هو كلام على ذلك الاعتقاد الذي له أسبقية منطقية على الاعتقادات الدينية الأخرى للمسلم. إن أسبقيته المنطقية يحتمها كونه الأساس الأخير لكل اعتقاد آخر للمسلم. إنه ما ينبغي أن نلجأ إليه في نهاية التحليل لنقرر ما الذي يتحتم استبعاده أو عدم استبعاده أو لا يتحتم استبعاده من منظومة اعتقادات المسلم الدينية. ومعيار الاستبعاد أو عدم الاستبعاد هنا هو معيار منطقي في المقام الأول. فإن ما هو مطلوب هو أن نبين أن الاعتقاد الذي يفترض أن تكون له أسبقية منطقية على كل الاعتقادات الدينية الأخرى للمسلم هو اعتقاد يتعارض منطقياً أو لا يتعارض مع اعتقاد آخر قبل أن يجوز لنا حسبان أو عدم حسبان الاعتقاد الآخر جزءاً من منظومة اعتقادات المسلم الدينية. فإذا تبين، مثلاً، أنه يتعارض منطقياً مع الأول، فإن هذا سيكون سبباً كافياً لاستبعاده من منظومة اعتقادات المسلم. أما إذا لم يتعارض منطقياً مع الأول فإنه لا يكون، بالضرورة، مستبعداً من هذه المنظومة. ولكن حتى إلى أبعد من ذلك ونحسبه متضمناً في هذه المنظومة، فإن علينا إما أن نستنبطه من الاعتقاد الأول أو نجد نصاً دينياً يقضي بضرورة حسبانه جزءاً من هذه المنظومة.

من الواضح هنا أن الأسبقية المنطقية للاعتقاد الذي يفترض أن يشكل الماهية العقدية للمسلم هي أيضاً أسبقية أبستمولوجية. فإن الأسبقية المنطقية للاعتقاد المعني تقوم في الواقع على كونه الاعتقاد الذي، بدون معرفتنا لما يتعارض أو لا يتعارض معه، لا يمكننا أن نعرف ما الذي ينبغي استبعاده أو عدم استبعاده أو لا ينبغي استبعاده من منظومة الاعتقادات الدينية للمسلم. إنه الأساس الأخير للمعرفة الدينية. ولكن أي

اعتقادات المسلم هو الاعتقاد المؤهل لاحتلال هذا الوضع الأبستمولوجي الفريد في المنظومة الاعتقادية للمسلم؟ إنه، لا شك، الاعتقاد بوجود خالق أزلي كلي الحضور واحد أحد لكل شيء، خالق واجب الوجود وكلي العلم وكلي الخير وذي حرية تامة ومصدر للالزام الأخلاقي. إن أي اعتقاد آخر يتعارض معه مستبعد، بالضرورة، من المنظومة الاعتقادية للمسلم. كذلك، فإن أي اعتقاد نستنبطه منه متضمن، بالضرورة، في هذه المنظومة الاعتقادية. أما الاعتقادات التي لا تتعارض معه، فإنها قد تكون متضمنة في هذه المنظومة وقد لا تكون.

بإمكاننا الآن أن نوضح بصورة دقيقة ما هو المقصود بقولنا إن اعتقاداً ما متضمن في الماهية العقدية للمسلم. إن ما يعنيه هذا، في ضوء ما تقدم، أن هذا الاعتقاد لا يتعارض مع الاعتقاد الأساسي للمسلم (أي الاعتقاد بوجود خالق أزلي كلي الحضور واحد أحد. . . إلخ) وأنه اعتقاد يمكن اشتقاقه من هذا الاعتقاد الأساسي أو منه ومن نصوص دينية معينة نجدها في القرآن أو السنة أو الاثنين معاً. من الواضح هنا أنه لا يكفي إيجاد نصوص معينة تبدو في ظاهرها مؤيدة لحسبان اعتقاد ما متضمناً في المنظومة الاعتقادية للمسلم حتى نحسبه متضمناً فعلاً فيها. فإن شرطاً أساسياً، كما بينا، لحسبان أي اعتقاد متضمناً في هذه المنظومة هو عدم تعارضه مع الاعتقاد الأساسي للمسلم. فإن أي نص نجده في القرآن أو السنة لا يجوز أن يفهم إلا في ضوء هذا الاعتقاد الأساسي. وبما أن هذا الاعتقاد نفسه يحتاج إلى تأويل ويمكن أن تنشأ حوله شتّى الاجتهادات، إذن لم يعد ثمة معنى لافتراض بعض علماء المسلمين أنه لا تأويل مع وجود نص[٦]. فإذا كان ما نفهمه بنص ديني معين ينبغي ألا يتعارض مع الاعتقاد الأساسي للمسلم وإذا كان هذا الاعتقاد يحتاج إلى تأويل، إذن فلا نص دينيًا إلا ويحتاج إلى تأويل.

إن المسألة الأخيرة جد هامة لغرض تزويدنا بالطريقة الفضلى لحل الخلاف بين القائلين إن علاقة الإسلام بالسياسة لا تتعدى كونها علاقة تاريخية والقائلين بعكس ذلك. فقد درج طرفا النزاع، في هذه الحالة، على محاولة حل الخلاف بينهما عن طريق إيجاد كل طرف لنصوص دينية معينة تبدو في ظاهرها مؤيدة لموقفه[٧]. إن الافتراض الذي انطلق منه كل من الفريقين المتنازعين هو أن فهم طبيعة علاقة الإسلام بالسياسة لا يستوجب أكثر من اللجوء إلى القرآن والسنة وتدبر النصوص الواردة فيهما، والتي هي ذات صلة بالقسم الحياتي من الشريعة، على النحو الذي عرفناه لدى علماء المسلمين الأوائل. ولا نجد هنا لدى فريق من الفريقين أية محاوَلة لتدبر النصوص المعنية، كائنة ما كانت، في ضوء ما ينبغي أن نفهمه بالاعتقاد الأساسي

للمسلم. فمن أهم الأسئلة التي ينبغي طرحها هنا والتي لا نجد أيًا من الفريقين المتنازعين يطرحها السؤال التالي: هل يمكن أن يكون الله ذو الطبيعة المسندة إليه من قبل الإسلام كائناً يمكن أن يأمر البشر بأن يقيموا دولتهم على أسس معينة، لا سواها، بغض النظر عن ظروفهم الزمانية والمكانية؟ هل يمكن لكائن له طبيعة الله أن يفرض على المؤمنين في كل عصورهم وأممهم ألا يفصلوا بين دينهم والسياسة وألا ينظموا حياتهم على المستوى السياسي ـ الاجتماعي ـ الاقتصادي سوى وفق قواعد نصت عليها شريعتهم؟ إن كيفية اجابتنا عن أسئلة من النوع الأخير هي التي ينبغي أن تقرر ما هي الطريقة المناسبة لتدبر نصوص معينة قد تبدو للوهلة الأولى مؤيدة لموقف فريق من الفريقين المتنازعين، وليس لموقف الفريق الآخر.

لننتقل الآن إلى معالجة السؤال: ما الذي يترتب على ادعاء منظري الصحوة أن العلاقة بين الإسلام والسياسة هي أكثر من علاقة تاريخية؟ إن هناك أربع قضايا أساسية تترتب عليه، ألا وهي: أولاً، إن الله، بحكم طبيعته، لا يمكن إلا أن يكون قد أمر المسلم بأن ينظم شؤونه السياسية والاجتماعية وفق قواعد معينة ينص عليها دينه. ثانياً، إن ما أمر الله المسلم به هو أن ينظم شؤون حياته الدنيوية وفق القواعد المعنية، بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية التي يجد نفسه فيها. ثالثاً، إن الله أمر المسلم بالذات وعهد إليه وحده، دون سواه من الكتابيين أو من سائر البشر عموماً، أن يقيم الدولة على القواعد التي نص عليها القرآن والسنة. رابعاً، إن الإنسان عاجز، بحكم طبيعته، وليس لأسباب عارضة، عن أن يعرف كيف يتدبر شؤون دنياه، حتى السياسية والاجتماعية والاقتصادية والادارية منها، بدون توجيه إلّهي. إن هذه القضايا الأربع هي ما تشتمل عليه الأطروحة التي تقضي بالربط مفهومياً بين الإسلام والسياسة. إلا أن كل قضية من هذه القضايا الأربع، كما سنحاول أن نثبت فيما تبقى من هذه الدراسة، هي قضية مشكوك في صدقها إلى حد كبير. وفي محاولتنا إثبات هذا، سنأخذ في الاعتبار الفهم الصحيح للماهية العقدية للإسلام ولطبيعة الألوهية وطبيعة القيم والأحكام المعيارية، بعامة.

لنبدأ بالقضية الأولى. إن هذه القضية لا مفر منها منطقياً لمنظري الصحوة الإسلامية الذين يجعلون العلاقة بين الإسلام والسياسة أكثر من علاقة تاريخية. فإن عليهم حتى يسوغوا عدم اعتبارها مجرد علاقة تاريخية أو موضوعية، أن يبينوا، ليس فقط أن وجودها لا يتعارض مع الماهية العقدية للإسلام، بل وأيضاً إن هذه الماهية تستلزم وجودها منطقياً. فإذا كانت إقامة الدولة على الأسس التي تزودنا بها الشريعة فريضة دينية على المسلم، كما يدعي منظرو الصحوة، فهي، إذن، فريضة مطلقة،

شأنها شأن الفرائض الدينية الأخرى. ولكن لا يمكن أن تكون فريضة مطلقة، إلا إذا لم تكن لدى المصدر الذي فرضها على المسلم أية اعتبارات جائزة (Contingent)، أوجبت فرضها. فلو كانت بين هذه الاعتبارات جائزة، إذن فلأن اعتبارات كالأخيرة تتعلق بظروف الزمان والمكان وتتغير بتغيرها، فإن ما توجب فرضه لا يمكن أن يكون مطلقاً. وهكذا يتضح أن نظرنا إلى إقامة الدولة على الأسس التي تزودنا بها الشريعة على أنها فريضة دينية، وبالتالي فريضة مطلقة، يوجب عدم افتراض أي أساس لهذه الفريضة خارج الماهية العقدية للمسلم.

بإمكاننا هنا أن نصوغ الفكرة الأساسية المتضمنة في الفقرة السابقة على نحو آخر. إن الأطروحة الأساسية لمنظري الصحوة هي أن الله يفرض على المسلم أن يقنن الشريعة، بغض النظر عن الظروف التاريخية التي يجد نفسه فيها[٨]. إن هذا الأمر الإلّهي المزعوم إلى المسلم لتقنين الشريعة هو ما يشكل في الواقع، لمنظري الصحوة، الوسيط المنطقي بين الإسلام والسياسة. ولكن هذا الأمر، لأنه مطلق ولا يرتبط، بالتالي، بظروف البشر وأحوالهم، كائنة ما كانت، إذن فإنه لا ينبع من الماهية العقدية للمسلم. ولكن أن نقول إنه لا ينبع سوى من هذه الماهية العقدية هو أن نقول إن اعتقاد المسلم بوجود خالق للكون واجب الوجود... الخ.، يقود، بالضرورة، إلى الاعتقاد بأن هذا الخالق أمر المسلم بأن يقنن الشريعة. ولكن إذا كان الاعتقاد الأول يقود، بالضرورة، إلى الاعتقاد الثاني، فإن هذا ممكن فقط إذا افترضنا أن الله، بحكم طبيعته، لا يمكن إلا أن يكون قد أمر المسلم بأن يقنن الشريعة، بغض النظر عن ظروف المسلم وأحواله. وهذا يقودنا إلى القضية الأولى المترتبة على أطروحة منظري الصحوة.

بإمكاننا أن نرى بشكل أوضح لماذا لا مهرب لمنظري الصحوة من الوصول إلى هذه القضية عن طريق اللجوء إلى برهان بالخلف. هنا نبدأ بالافتراض القائل إنه كان ممكناً منطقياً لله ألا يفرض على المسلم تقنين الشريعة، بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية. ولكن هذا الافتراض يقود إلى النتيجة القائلة إنه لا تناقض منطقياً في تصديق واحدنا على القضية «إن الله الخالق الأزلي الواحد للكون... إلخ. موجود» (أي القضية التي تعبر عن الماهية العقدية للمسلم) وعدم تصديقه على القضية «إن الله أمر المسلم بأن يقنن الشريعة». ولكن إذا كانت القضية السابقة هي التي تعبر عن الماهية العقدية للإسلام، إذن فإن ما يقودنا إليه افتراضنا الأصلي هو أنه كان ممكناً منطقياً ألا يكون للإسلام بعد سياسي. إلا أن تسليمنا بالنتيجة الأخيرة هو بمثابة نفي للأطروحة القائلة إن السياسة بعد جوهري من أبعاد الإسلام، أي نفي

للأطروحة التي تقضي بأن تكون العلاقة بين الإسلام والسياسة علاقة مفهومية. من الواضح، إذن، أن تمسك منظري الصحوة بالأطروحة الأخيرة يحتم منطقياً رفض افتراضنا الأصلي. بيد أن ما يعنيه بالضرورة رفض هذا الافتراض هو التسليم بالقضية الأولى من القضايا الأربع التي تشكل مدار نقاشنا هنا. إذن فإن الإصرار على الأطروحة التي تجعل السياسة بعداً جوهرياً من أبعاد الإسلام هو، في الوقت نفسه، إصرار على أن الله لم يكن يملك، بحكم طبيعته، ألا يأمر المسلم بما أمره به بخصوص تقنين الشريعة.

إن القضية الأخيرة مرفوضة لعدة أسباب.

أولاً: إن فهمنا للأحداث والظروف التي أحاطت بنشأة الإسلام يشير بشكل واضح إلى وجود علاقة وثيقة بين هجرة محمد والصحابة إلى المدينة وابتداء اتخاذ الشريعة الإسلامية مضموناً مدنياً ـ حياتياً ودخول الإسلام في طوره السياسي[٩]. وما هو واضح هنا أن الأحداث والظروف التي أحاطت بنشأة الإسلام هي، كشأن كل الأحداث التاريخية، ذات طبيعة جائزة. وما يعنيه هذا هو أنه كان ممكناً منطقياً ألا تأخذ هذه الأحداث والظروف المجرى الذي أخذته وألا يواجه النبي العربي ما واجهه من تصلب ومقاومة قريش له وألا يضطر، بالتالي، إلى الهجرة إلى المدينة... إلخ. ولو لم تجر الأمور كما جرت، لربما ظل القرآن مقتصراً على السور المكية التي ليس لها أي مضمون سياسي أو مدني. وإذا أضفنا الآن أن الطور المكي يشتمل على السور التي تعبر عن الماهية العقدية للمسلم، إذن فإن ما يعنيه هذا في نهاية الأمر هو أنه كان ممكناً منطقياً ألا تتضمن المنظومة العقدية للمسلم أية نتائج سياسية.

إن ما يظهره تحليلنا السابق هو أن إصرار منظري الصحوة على جعل السياسة بعداً جوهرياً من أبعاد الإسلام هو بمثابة إصرار من قبلهم على أن الأحداث التي رافقت نشأة الإسلام ما كانت لتجري إلا كما جرت عليه ولم يكن حتى الله يملك في أن يغير في مجراها. إلا أن النتيجة الأخيرة خارقة، لا شك. فالأحداث المشار إليها ذات طابع جائز وتخضع، بالضرورة، للإرادة الإلّهية. إنه لا شك مطلقاً انطلاقاً من فهمنا للقدرة الإلّهية الكلية، أن الله كان قادراً على أن يغير مجرى الأحداث المشار إليه كيفما شاء، وإذا سلمنا بأن هناك علاقة سببية بين هذه الأحداث وانتقال الإسلام إلى الطور السياسي أو المدني، إذن بإمكاننا أن نقول إنه كان ممكناً منطقياً لله أن يغير في مجرى الأحداث المعنية على نحو بحيث يظل القرآن مقتصراً على السور المكية.

ثانياً: إن الماهية العقدية للمسلم لا تختلف بالنسبة للأمور الأساسية عن الماهية العقدية للمسيحي، مثلاً، أو عن الماهية العقدية للكتابيين عموماً. إن هذا ما

يصر عليه الإسلام نفسه، إذ إن هناك آيات قرآنية يشتم منها أن الإسلام لا يتورع من نعت الكتابيين بأنهم مسلمون. تقول آية من هذه الآيات ﴿وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلٓهنا وإلٓهكم واحد ونحن له مسلمون﴾ (العنكبوت). وتقول آية ثانية ﴿إن الدين عند الله الإسلام وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا بعدما جاءهم العلم بغياً منهم ومن يكفر بآيات الله فإن الله سريع الحساب﴾ (آل عمران). وقد انتبه الشيخ محمود شلتوت لهذه المسألة فذهب إلى الاعتقاد أن الإسلام هو الدين الذي أوحي به إلى الرسل كافة[١٠]. من الواضح هنا أن القصد من كلام كهذاهو التدليل على أن الماهية العقدية للكتابيّين واحدة. وإذا صح هذا، إذن فإذا كانت السياسة بعداً جوهرياً من أبعاد الإسلام، فإن الشيء ذاته ينطبق على المسيحية، مثلاً. بمعنى آخر، إذا لم يكن الله يملك إلا أن يأمر المسلم بإقامة دولته على الأسس التي يزوده بها القسم الحياتي من الشريعة، إذن فإنه لم يكن يملك إلا أن يأمر المسيحي أيضاً بأن يقيم الدولة على الأسس نفسها. فإذا كانت الماهية العقدية واحدة للاثنين، إذن ما يترتب منطقياً من نتائج على هذه الماهية العقدية، لجهة كون القيام ببناء الدولة على أسس معينة فريضة دينية، ينبغي أن يكون واحداً للاثنين. إلا أنه لا وجود لعلاقة مفهومية بين المسيحية والسياسة باعتراف منظري الصحوة أنفسهم. إنهم يخصون الإسلام وحده بالارتباط على نحو ضروري بالسياسة. وإذا صح ما يقولونه عن فرادة علاقة الإسلام بالسياسة، فلم يعد ثمة معنى للقول إن العلاقة بين الإسلام والسياسة تفرضها الماهية العقدية للإسلام. فإذا كان الله قد شاء ألا ترتبط المسيحية بالسياسة، على الرغم من أن لها الماهية العقدية التي للإسلام، إذن فإن الله كان قادراً أيضاً على عدم إضفاء مضمون سياسي على الإسلام. إذن، إما الإسلام لا يختص وحده بالارتباط على نحو ضروري بالسياسة أو لا علاقة مفهومية بين الإسلام والسياسة.

ثالثاً: إنه لا يمكن منطقياً، كما رأينا في فصول سابقة، اشتقاق أية نتائج ذات مدلول سياسي ـ اجتماعي ـ اقتصادي محدد من الماهية العقدية للإسلام. فالنتائج التي يفترض اشتقاقها من هذه الماهية العقدية هي، في أفضل حال، قضايا جائزة أو ممكنة، بينما القضايا التي يفترض أن تعبر عن الماهية الإلٓهية هي قضايا ضرورية، ولا يمكن اشتقاق الجائز من الضروري. بمعنى آخر، أن نقول إن الطبيعة الإلٓهية هي كذا وكذا هو أن نقول شيئاً لا يمكن إلا أن يكون صادقاً في كل العوالم الممكنة. غير أن قولنا إن نظام الشورى هو النظام الأفضل لحياتنا أو إن قطع يد السارق هو العقاب الأنسب لمن يسرق أو نوال الذكر مثل حظ الانثيين هو الشيء الحسن وغير ذلك مما قد يتخذ على أنه من ثوابت الشريعة هو أن نقول شيئاً لا يعقل أن يكون صادقاً في كل العوالم الممكنة. إنه ذو طبيعة جائزة في أفضل حال. وإذا صح هذا التحليل، إذن

فإنه ليس شيئاً يمكن اشتقاقه من ماهية الله. بمعنى آخر، لا يمكننا أن نقول هنا إننا من معرفتنا لطبيعة الله يمكننا أن نستنتج أن الله ما كان إلا ليأمرنا بأن نطبق نظام الشورى وأن نعاقب السارق بقطع يده، بغض النظر عن ظروفنا الزمانية والمكانية.

رابعاً: أن نقول إن الله لم يملك منطقياً إلا أن يأمر المسلم بالذات بأن يقيم دولته على قواعد معينة، لا سواها، هو أن نقول شيئاً غير متماسك منطقياً. فإذا كان الله اختار المسلم، لا سواه، ليفرض عليه إقامة الدولة على قواعد معينة مستمدة من شريعة المسلم بالذات، فإما أنه فعل ذلك لأن ظروف المسلم الأول أوجبت ذلك أو لأسباب تتعلق بالصفات الذاتية للمسلم. وإلا فكيف نفسر لماذا لم يأمر المسيحي، مثلاً، بالشيء نفسه؟ غير أن الظروف التي أحاطت بنشأة الإسلام وكذلك الصفات الذاتية للمسلم (أي الصفات التي يفترض أن يولدها الإسلام في الذين يؤمنون به) هي شأن جائز، لا ضروري. بمعنى آخر، كان ممكناً ألا تكون هذه الظروف كما كانت أو ألا يقود الاعتقاد بالإسلام إلى توليد الصفات الذاتية المزعومة. وما يعنيه هذا هو أنه كان ممكناً منطقياً ألا يوجد للإسلام بعد سياسي وأنه لا معنى، إذن، للقول إن علاقة الإسلام بالسياسة فرضتها، بالضرورة، الإرادة الإلّهية.

خامساً: إن الاعتقاد أن الله أمر المسلم بأن يقنن الشريعة، بغض النظر عن الظروف التي يجد نفسه فيها، هو اعتقاد يتناقض مع طبيعة الله. فإن الله، بحكم ماهيته، لا يمكن أن يأمر بما هو خارق. وهذا لا يحتاج إثباته إلى كبير عناء. فليس المقصود بالخارق هنا ما هو مخالف لقوانين الطبيعة، بل ما هو مخالف لقوانين المنطق أو العقل، سواء أكنا نقصد بالعقل العقل النظري أم العقل العملي. باختصار، إن الله، بحكم طبيعته، عقلاني بصورة تامة. وما يعنيه هذا، على وجه التحديد، هو أنه لا يمكن أن يأمر بعمل شيء إلا إذا كانت الاعتبارات العقلانية لصالح القيام به هي، على وجه الإجمال، أقوى من الاعتبارات العقلانية لصالح الامتناع عن القيام به. كذلك، لا يمكنه أن يأمر بالامتناع عن عمل شيء إلا إذا كانت الاعتبارات العقلانية لصالح الامتناع عن القيام به هي، على وجه الإجمال، أقوى من الاعتبارات العقلانية لصالح القيام به. غير أنه من الواضح هنا أن الاعتبارات العقلانية لصالح القيام بفعل ما أو الامتناع عن القيام به لا تتضمن فقط مبادىء العقل العملي، بل تتضمن أيضاً اعتبارات تتصل بظروف الفعل المزمع القيام به أو الامتناع عن القيام به. وبما أن هذه الظروف ليست ثابتة ثباتاً مطلقاً، إذن فإن ما يصح قوله هو أن الاعتبارات العقلانية التي قد تكون كافية في ظل ظروف معينة كأساس لتسويغ القيام (أو الامتناع عن القيام) بفعل ما قد لا تكون كافية لهذا الغرض في ظل شروط سواها. من هنا يتضح أن الله لا يمكن (منطقياً) أن يكون قد أمر الانسان بالقيام أو بالامتناع عن

القيام بهذا الفعل أو ذاك بغض النظر عن الظروف التي يجد نفسه فيها.

قد يعترض منظرو الصحوة على أساس أن ما نقوله ليس مقبولاً، إلا إذا كان ما يدعي منظرو الصحوة أن الله يفرضه علينا هو الامتثال، بغض النظر عن الظروف التي نجد أنفسنا فيها، لقواعد لا تصلح إلا لزمان ومكان معينين. في هذه الحالة سيكون واضحاً أن ما نفترضه خارق عقلياً، ألا وهو أن الله يفرض علينا أن نمتثل في كل زمان ومكان لقواعد لا تصلح لكل زمان ومكان. بيد أن القواعد التي يأمر الله ببناء دولة على أساسها، كما يدعي هؤلاء المنظرون، صالحة لكل زمان ومكان[١١]. وبالتالي، فإنه لا يمكن أن توجد، في أية ظروف، اعتبارات عقلانية لصالح مخالفتها.

إن الاعتراض الأخير ينقلنا إلى القضية الثانية المتضمنة في الأطروحة التي تقضي بجعل علاقة الإسلام بالسياسة علاقة مفهومية أو منطقية. إن هذه القضية، كما رأينا، مؤداها أن الله يفرض على المسلم، بغض النظر عن ظروفه الزمانية والمكانية، أن ينظم شؤون حياته الدنيوية وفق قواعد محددة ينص عليها القرآن وتنطوي عليها السنة. لا شك هنا أن الافتراض المضمر في موقف الذين يتبنون هذه القضية هو أن القواعد التي يفترض تنظيم شؤون حياتنا على أساسها ذات طبيعة تجعلها صالحة لكل البشر في كل عصورهم. وهذا الافتراض بالذات هو ما سنضعه موضع تساؤل هنا.

لنحاول أولاً أن نعرف ما هي هذه القواعد على وجه التحديد. إن القواعد المعنية هنا في المقام الأول والتي يمكن أن تشكل لأصحاب الأطروحة التي نناقشها حلقة الوصل بين الإسلام والسياسة هي التي تنتمي إلى ذلك الجزء من الشريعة الذي يرتبط بالمعاملات[١٢]. يقول محمد نور فرحات: «... إن تطبيق الشريعة الإسلامية يعني لدى المنادين به... اليوم أمراً من أمور ثلاثة: أولها ما ورد من نصوص قطعية الثبوت والدلالة على المعاملات بين الناس اليوم... وثانيها نقل أحكام الفقه الإسلامي بحرفياتها وصياغاتها وتفريعاتها ومعناها ومبناها لتصبح هي القواعد القانونية الواجبة التطبيق... دون نظر إلى اختلاف المناخ الاجتماعي الذي صيغت فيه... عن المناخ الاجتماعي في زماننا الراهن. وثالثها إعادة صياغة المجتمع باقتصاده واجتماعه ومحظوراته ومباحاته وأوامره ونواهيه وسلوكه وعاداته وأخلاقه ليصبح مطابقاً لتصور محدد عن معنى الشريعة...»[١٣]. إن ما يعنينا هنا في المقام الأول هو «ما ورد من نصوص قطعية الثبوت والدلالة على المعاملات بين الناس»، لأن القواعد التي تنطوي عليها النصوص المعنية هي التي تشكل مدار نقاشنا هنا. فهذه القواعد هي التي تتعلق بالقسم الحياتي، لا الشعائري، من الشريعة، وهو يشتمل في معظمه على الأمور التنظيمية، فيما يخصص جزء يسير منه للحدود والعقوبات والتعازير[١٤]. إن

هذا القسم من الشريعة هو ما يفترض أن يشكل همزة الوصل الأساسية بين الإسلام والسياسة.

والسؤال الذي يعنينا الآن هو السؤال التالي: ما الذي نجده، على وجه التحديد، في القسم الحياتي من الشريعة؟ إننا نجد قواعد وأحكاماً مثل التي تقضي بقطع يد السارق وجلد الزانية ونوال الذكر مثل حظ الأنثيين وبتحريم الربا والميسر وشرب الخمر وما أشبه ذلك. إننا، باختصار، نجد قواعد تتعلق بالأسرة والميراث والأموال والمبادلات والعقوبات وبكيفية تنظيم الجماعة الإسلامية بغيرها من الجماعات[١٥]. إن قواعد كهذه، بناء على القضية الثانية المترتبة على أطروحة منظري الصحوة، «قواعد ثابتة متى كانت تشكل وضعاً إلّهياً وهي النصوص والأحكام المنزلة قرآناً وسنة»[١٦]. فمن الثوابت التي لا تتغير ما يعتبر حدوداً من الأحكام الشرعية كأنصبة الوراثة في التركة وعدد مرات الطلاق والحدود المنصوص عليها كحد الجلد، مثلاً، أو قطع يد السارق. كذلك نجد بين هذه الثوابت جميع المحرمات كالربا وشرب الخمر وقذف المحصنات والقتل وشهادة الزور. إن الاعتقاد بثبات ومطلقية قواعد كهذه مشترك بين عدد كبير من المفكرين المسلمين، وهو السمة البارزة لمنظري الصحوة على مختلف اجتهاداتهم. وما يقوله طارق البشري يقبض على الفحوى الأساسي لهذا الاعتقاد، ألا وهو: «فالشريعة ثابتة، وهي ذات وضع إلّهي، وأحكامها ونصوصها ليست تاريخية، . . . وأنها ليست من الأحداث التي ترد إلى أسباب حادثة وتتغير بتغير أحوال البشر عبر مراحل التاريخ»[١٧].

إن الذين يقولون أقوالاً كهذه لم يتوقفوا، ولو قليلاً، للتأمل في طبيعة القواعد التي يشتمل عليها القسم الحياتي من الشريعة. فلو فعلوا هذا، لرأوا فساد موقفهم الذي يقضي بإعطاء هذه القواعد طابعاً ثابتاً مطلقاً. وسنعود إلى هذه المسألة بالتفصيل بعد حين.

غير أن هناك أخطاء أخرى يقع فيها هؤلاء ستستأثر باهتمامنا أولاً. من هذه الأخطاء ما يرتبط بتطبيقهم القاعدة أن لا اجتهاد بوجود نص. إن تطبيقهم هذه القاعدة يقودهم إلى الاستنتاج أن ما هو مطلق بين قواعد وأحكام الشريعة هو ما تنطوي عليه نصوص قطعية الثبوت والدلالة في القرآن والسنة. إن وجود نصوص كهذه يعني أنها منزلة وتشكل، بالتالي، وضعاً إلّهياً. هذا طبعاً ينطبق، في نظرهم، على كل النصوص القرآنية. فالقرآن، كما يقول البشري، «كله ثابت ثبوتاً يقينياً لا يأتيه الشك أبداً»[١٨]. إلا أن ما ينطبق على القرآن لا ينطبق سوى على بعض ما يتصل بالسنة. أما بعضها الآخر فإما غير ثابت أو ثابت فقط بالظن الراجح. المهم أن هناك، في

نظرهم، نصوصاً ثابتة ثبوتاً يقينياً لا يأتيه الشك مطلقاً وأن القواعد والأحكام الشرعية التي تنطوي عليها هذه النصوص هي قواعد وأحكام مطلقة، بسبب الثبوت اليقيني المطلق لهذه النصوص. فإذا كان هناك، مثلاً، نص من هذا النوع يقول بوضوح إن للذكر مثل حظ الأنثيين، فإن هذا ملزم لنا بحرفيته، في نظرهم، في كل الظروف والحالات، فلا يجوز أن نضعه موضع اجتهاد، فنقول، مثلاً، إن الظروف اليوم غير ما كانت عليه ولا تسوغ الأخذ بالقاعدة الشرعية المذكورة بحرفيتها.

ما هو واضح مما سبق هو أن منظري الصحوة يردون الطابع المطلق المزعوم لبعض القواعد والأحكام الشرعية إلى كونها قواعد وأحكاماً تنص عليها نصوص قطعية الدلالة والثبوت. وهم بهذا يرتكبون خطأين، خطأ فلسفياً ـ أبستمولوجياً وخطأ منطقياً. أما الخطأ الفلسفي ـ الأبستمولوجي فإنه يتعلق بمقدمتهم القائلة إن هناك نصوصاً ثابتة ثبوتاً يقينياً لاشك فيه. فإن قصدهم هنا هو أن يقولوا إن ثبوت هذه النصوص أمر مطلق. ولكن لو سألناهم كيف توصلوا إلى هذه النتيجة، لما وجدنا في جعبتهم سوى جواب واحد، ألا وهو: إنه لا وجود لأي سبب يدعو للشك في ثبوتها. إن هذا الجواب هو أفضل ما يمكن إعطاؤه في هذا السياق. ليس مهماً لأغراضنا هنا أن نشكك في هذا الجواب، بل سنسلم على سبيل الجدل أنه، منذ ظهور الإسلام حتى الآن، لم نحظ بأي سبب على الإطلاق يثير أية شكوك حول ثبوت أي نص من النصوص المعنية. إلا أن ثبوت النصوص، وإن لم يكن أمراً مشكوكاً فيه فعلياً، لا يعني أنه ليس أمراً قابلاً للشك من حيث المبدأ. فإن الأدلة على ثبوتها قد تكون من القوة بمكان بحيث تجعل من غير المسوغ لنا الشك في ثبوتها. إلا أن هذه الأدلة، مهما كانت قوية، لا يمكن أن تكون أدلة مطلقة على ثبوتها. من هنا يتضح أن عدم وجود أي سبب لدينا للشك في ثبوتها لا يمكن أن يعني أنه لا يمكن أن يوجد سبب للشك في ثبوتها. بمعنى آخر، أن يمتنع لدينا عملياً أو واقعياً الشك في ثبوتها لا يعني امتناع الشك في هذا حتى من حيث المبدأ. فإذا كان بعض ما يتصل بالسنة غير ثابت وبعضها ثابتاً بالظن الراجح. فما الذي يمنع، من حيث المبدأ، أن يكون ما تبقى منها إما غير ثابت أو ثابتاً، في أفضل حال، بالظن الراجح؟ وإذا كان ممكناً بالنسبة لكتاب ديني كالتوراة أن يكون موضوع عبث وتحريف، كما يصر عدد كبير من منظري الصحوة أنه يصدق فعلاً على التوراة، فما الذي يمنع، من حيث المبدأ، أن يصدق الشيء ذاته على أي كتاب ديني سواه؟ قد لا يكون لدينا أي سبب مطلقاً يسوغ اعتقادنا أن الشيء نفسه يصدق على القرآن، مثلاً، ولكن هذا لا يعني أنه لا يمكن منطقياً أن يوجد سبب يسوغ اعتقاداً كهذا. فأن نثبت بحق صدق القضية «إن النصوص كذا وكذا ثابتة» هو أن نكون في وضع لا يسمح لنا بالشك في ثبوت هذه النصوص، ما دامت

الأدلة التي لدينا هي ما هي. بيد أنه من الخارق هنا أن ندعي أن الأدلة المعنية هي ما هي وستبقى هي ما هي بالضرورة المنطقية. وإذا صح تحليلنا، إذن، فلا مسوغ للقول بثبوت النصوص المعنية على نحو مطلق. وإذا كان الطابع المطلق للأحكام والقواعد الشرعية التي تشكل مدار نقاشنا مستمداً من الثبوت المزعوم للنصوص المعنية على نحو مطلق، إذن، لم يبق ثمة أساس لإسناد طابع مطلق لهذه الأحكام والقواعد.

ولكن لنفترض الآن عدم صحة تحليلنا السابق وأنه بإمكاننا أن ننظر إلى النصوص المعنية على أنها ثابتة ثبوتاً لا يرقى إليه الشك حتى من حيث المبدأ. فإن هذا لا يعني وحده أن الأحكام والقواعد التي تنطوي عليها هذه النصوص مطلقة. فإن منظري الصحوة يرتكبون هنا، لا شك، خطأً منطقياً، إذ يفترضون أن مطلقية ثبوت النصوص تنتقل إلى الأحكام والقواعد التي تنطوي عليها هذه النصوص. فإنه لا علاقة ضرورية قط بين قولنا، مثلاً، إن النص الذي ينطوي على القاعدة التي تقضي بقطع يد السارق ثابت على نحو مطلق وقولنا إن هذه القاعدة نفسها مطلقة. فإن ثبوت النص على نحو مطلق يعني أنه لا يمكن أن يوجد لدينا أي سبب للشك في أنه يشكل وضعاً إلهياً، بينما حسبان القاعدة التي ينطوي عليها مطلقة يعني أن تطبيقها لا يرتبط بظروف الزمان والمكان. إذن، حتى نتجنب ارتكاب أغلوطة الاشتراك هنا(*)، ينبغي ألا نتجاوز الاستنتاج أنه لا يمكن أن يكون لدينا أي سبب للشك في أن القاعدة المعنية منزلة. إلاّ أن كون هذه القاعدة مطلقة أو غير مطلقة بالمعنى الذي أوردناه أمر يتعلق بطبيعتها وليس بكونها منزلة أو غير منزلة، إنه لا تناقض، لذلك، في افتراضنا أنها منزلة، وبالتالي ذات مصدر مطلق، وأنها، مع ذلك، قاعدة نسبية.

حتى تتوضح المسألة الأخيرة بصورة أفضل، لنفهم بالأحكام والقواعد النسبية تلك الأحكام والقواعد التي لا يكون تطبيقها صحيحاً، إلا إذا كانت الشروط الاجتماعية والتاريخية والثقافية من نوع معين، وليس من أي نوع آخر. وإذا نظرنا إلى الأحكام والقواعد الشرعية التي تشكل مدار نقاشنا هنا على أنها نسبية بهذا المعنى، إذن ينبغي أن نفترض أن الله وجهها إلى العرب بالذات بسبب الشروط الاجتماعية والتاريخية والثقافية التي وجدوا فيها. وبهذا نحولها إلى أوامر شرطية مثل «إذا كانت

(*) تُرتكب أغلوطة الاشتراك عندما نستعمل في سياق استدلال معين حداً له أكثر من معنى بحيث يفرض السياق الذي يرد فيه هذا الحد أن نعطيه في حالة من حالات استعماله معنى غير الذي نعطيه إياه في حالة أخرى، ومع ذلك نستمر في عملية الاستدلال إلى نهايتها وكأن المعنى في الحالتين واحد.

الشروط من نوع كذا وكذا (أي من النوع الذي وجدت فيه الجماعة المخاطبة من قبل الله)، فليكن أمرهم شورى بينهم» أو: «إذا كانت الشروط من نوع كذا وكذا، إذن فليكن للذكر مثل حظ الأنثيين». وإذا أولنا هذه القواعد والأحكام على أنها ذات طبيعة شرطية مضمرة، فإنه لا شيء في هذا التأويل يحول دون اعتبارها منزلة أو ذات مصدر مطلق. فلا يوجد لا في مبادىء المنطق ولا في العقيدة الدينية ما يفرض، بالضرورة، ألا يصدر عن المطلق ما هو شرطي أو نسبي، ألّا ينطق المطلق إلا بأوامر مطلقة. إن الشيء الوحيد الذي تفرض علينا مبادىء المنطق والعقيدة الدينية قوله في هذا الصدد هو أن الله ذا العلم المطلق لا يمكن أن ينطق إلا بالحقيقة. ولكن من الحقائق ما نعبر عنه بواسطة قضايا شرطية متصلة أو منفصلة ومنها ما نعبر عنه بواسطة قضايا غير شرطية. والحقيقة هي موضوع للعلم الإلّهي سواء أكانت الصيغة الشرطية أم الصيغة غير الشرطية هي الطريقة المناسبة للتعبير عنها.

ما أوضحه تحليلنا حتى الآن هو أنه لا تناقض في افتراضنا أن الأحكام الشرعية والقواعد التي تشكل مدار نقاشنا هي أوامر شرطية مضمرة على الرغم من إسنادها إلى مصدر مطلق. غير أننا سنحاول الآن أن نذهب إلى أبعد من ذلك وأن نبين أن هذه الأحكام والقواعد لا يمكن، بحكم طبيعتها، أن تكون غير شرطية. إن موقفنا هذا مبني على كون أحكام وقواعد كالتي تعنينا تندرج، بحكم طبيعتها، تحت ما هو أشمل منها. إنها، بمعنى آخر، تستمد صحتها، إن كانت صحيحة، من مبادىء أشمل منها، خلقية أو عقلية.

ينبغي أن نميز هنا بين المبادىء والقواعد وكذلك بين القواعد والأحكام التي تنص على الواجبات الفعلية. المبدأ شامل جداً ويمكن التمثيل عليه بواسطة أمثلة كهذه: إن تحقيق أكثر ما أمكن من الخير هو الأمر المفضل أو أن تحقيق العدالة أو عدم المس بحقوق الآخرين أمر واجب أو ما من شخص ملزم تجاه الآخرين بأكثر مما هم ملزمون به تجاهه أو أن السعادة العامة أو المنفعة العامة هي الهدف الأسمى. والقواعد أقل شمولاً ومن أمثلتها: لا تسرق، لا تزن، لا تشهد بالزور، لا تستغل سواك... الخ.، القواعد، لا شك، تجد أساسها في المبادىء. فإن الحض على عدم السرقة أو عدم الزنى أو عدم الشهادة بالزور وما أشبه ذلك يجد مسوغه الأساسي في أن الأفعال التي تحض على عدم فعلها هي إما من النوع الذي يتعارض القيام به مع تحقيق الخير العام أو يشكل خرقاً لمبدأ العدالة أو أي شيء آخر من هذا القبيل. فإن عدم فعل ما نحض على عدم فعله في القاعدة ليس ذا قيمة كامنة (أي ليس غاية في ذاته). من هنا يتضح لماذا ما تحض أية قاعدة من هذه القواعد على فعله أو عدم

فعله لا يمكن اعتبار فعله أو عدم فعله أكثر من واجب من واجبات الوهلة الأولى (prima facie duty) [١٩]. أن نقول إن ما تفرضه القاعدة هو فقط واجب من واجبات الوهلة الأولى هو أن نقول إن هناك اعتباراً خلقياً يستوجبه، غير أنه قد توجد اعتبارات خلقية أخرى تبطل الاعتبار السابق. فالقاعدة قد تكون قاعدة صحيحة، إذن، دون أن تكون ملزمة لنا في كل الظروف والحالات. فإن قولنا، مثلاً، إن القاعدة التي تقضي بالوفاء بالوعد صحيحة يعتمد على أمرين: أولاً، معرفة ما هو المبدأ الصحيح الذي ينبغي اعتماده معياراً أخيراً، وثانياً، معرفة ما إذا كان تعميم تبني القاعدة المعنية هو الطريقة الفضلى لضمان التقيد بالمبدأ المعني. ولكن من الواضح أن القواعد التي يمكننا أن نعتبرها بحق صحيحة قد تتعارض عند التطبيق. فقد تتعارض، مثلاً، عند التطبيق قاعدة الوفاء بالوعد مع القاعدة التي تقضي بقول الصدق، فما هو واجبي الفعلي في الوضع المعطى؟ هل هو وفائي بوعد قمت به أم هو قول الصدق؟ هنا علينا أن نقرر ما هو الجواب الصحيح في ضوء اعتبارات مستقلة عن القاعدتين، اعتبارات ترتبط، جزئياً، بالمبادىء الخلقية الأساسية وجزئياً بالظروف المحيطة بنا. إن لدينا اعتباراً خلقياً يستوجب القيام بالوعد مثلما لدينا اعتبار خلقي يستوجب قول الصدق. إلا أن الوضع الذي نفترضه في مثالنا يفرض علينا أن نقرر أي اعتبار، في هذا الوضع، مبطل للآخر. إذن، ما علينا أن نقرره هنا، في ضوء الوقائع المرتبطة بهذا الوضع بالذات هو أية قاعدة من القاعدتين تكون مخالفتها أكثر انسجاماً مع الاعتبارات الخلقية النابعة من المبادىء الأساسية للأخلاق.

إن ما نحاول الوصول إليه في وضع من النوع الأخير هو حكم خلقي. إن الحكم الخلقي يختلف عن القاعدة الخلقية في أنه يقرر ما هو واجبنا الفعلي في وضع معطى، بينما القاعدة، كما رأينا، لا تقرر سوى واجبنا للوهلة الأولى. ولكن أن نصل إلى حكم صحيح هو أن نعرف، كما هو واضح من تحليلنا السابق، أية قاعدة من القواعد التي تقرر واجبات الوهلة الأولى هي القاعدة التي ينبغي تطبيقها في الوضع المعطى وأي فعل من البدائل المطروحة في هذا الوضع هو الفعل الذي تستوجبه هذه القاعدة. الحكم يتخذ الصيغة الآتية: لأن الوضع هو ما هو، وليس وضعاً من نوع آخر، فإن الاعتبارات الخلقية لصالح القيام بفعل كذا وكذا هي، على وجه الإجمال، أقوى من الاعتبارات الخلقية لصالح عدم القيام به. من الواضح من هذا التحليل أن ما يلزمني به الحكم لا يمكن أن يكون إلزامياً في كل زمان ومكان. فأن أكون ملزماً خلقياً في وضع معطى بقول الصدق، مثلاً، هو أن أكون في وضع تكون في الاعتبارات الخلقية لصالح قول الصدق أقوى، على وجه الإجمال، من الاعتبارات

التي من نوعها لصالح الامتناع عن قول الصدق. ولكن ليس كل وضع أجد نفسي فيه هو، بالضرورة، كالوضع المشار إليه. ولهذا السبب بالذات فإن القاعدة التي تفرض علينا قول الصدق لا يعقل أن تفهم على أنها تفرض علينا واجباً مطلقاً، بل واجباً من واجبات الوهلة الأولى في أفضل حال.

إذا كان ما نقوله ينطبق على قاعدة كالتي تحض على قول الصدق، فإنه ينطبق من باب أولى على قاعدة كالتي تحض على قطع يد السارق أو جلد الزانية أو عدم أكل لحم الخنزير أو التحجب وما أشبه ذلك، ألا وأنها أقرب إلى الأحكام المقررة للواجبات الفعلية منها إلى القواعد الخلقية المقررة لواجبات الوهلة الأولى. فإن القواعد الشرعية المشار إليها ليست جزءاً من منظومة القواعد الخلقية ولكنها قد تكون جزءاً من الأحكام الصحيحة في ظل شروط معينة. هذا أمر يتعلق بطبيعتها وليس بأي شيء آخر مستقل عن هذه الطبيعة. فإذا أخذنا، مثلاً، القاعدة الشرعية التي تقضي بتحريم لحم الخنزير، فإنه يمكن تسويقها، كحكم خلقي، فقط إذا بينا أن الاعتبارات الخلقية لصالح هذا التحريم هي، على وجه الإجمال، أقوى من الاعتبارات الخلقية لصالح عدم التحريم. ولكن الكلام على اعتبارات خلقية لصالح التحريم أو عدم التحريم هو، كما رأينا، كلام على ما تستوجبه قاعدة خلقية أو أخرى. فمن القواعد الخلقية، مثلاً، تجنيب الإنسان الأذى. وإذا وجدنا أن للحم الخنزير سمات تجعله مضراً بالأشخاص الذين يأكلونه وأن الضرر الذي يسببه أكله يفوق أية فائدة قد يسببها، إذن يكون لدينا، في هذه الحالة، مسوغ كافٍ للحكم الخلقي الذي يقضي بالامتناع عن أكله. إن ما بوسعنا قوله، في هذه الحالة، هو أن لدينا قاعدة خلقية (أي القاعدة التي تقضي بتجنب الأذى) تستوجب تحريم لحم الخنزير (لأن أكله مؤذٍ) وأنه لا يوجد، في الوضع المعطى، أي اعتبار خلقي آخر يبطل الاعتبار السابق. وإذا صح هذا، إذن يكون واجبنا الفعلي في هذا الوضع المعطى بالذات الامتناع عن أكل لحم الخنزير، وهذا يعني أن النص الشرعي الذي يحرم أكله يشكل، في ظل الوضع المعطى، حكماً خلقياً صحيحاً. إنما هذا الحكم يستمد صحته، لا شك، من القاعدة الخلقية المذكورة ومن كون الوضع الذي نجد أنفسنا فيه هو ما هو وليس وضعاً من نوع آخر. ولكن قد يختلف الوضع وتنعكس الآية. فقد لا تكون للحم الخنزير السمات التي تجعله مضراً أو قد يحوي الوضع وقائع تجعل الاعتبارات الخلقية لصالح عدم تحريم لحم الخنزير أقوى، على وجه الإجمال، من الاعتبارات الخلقية لصالح هذا التحريم، وفي هذه الحالة لا يكون الحكم الذي يقضي بتحريمه صحيحاً من الوجهة الخلقية.

وإذا أضفنا الآن أن الأحكام والقواعد الشرعية التي يفترض أن تشكل حلقة الوصل بين الإسلام والسياسة لا يمكن أن تستمد صحتها إلا من القواعد الخلقية، إذن فلا معنى مطلقاً لاعتبار السابقة صحيحة بشكل مطلق. فإن القواعد الخلقية، من جهة، ليست مطلقة، كما بينا. ومن جهة ثانية، فإنها لا يمكن أن تشكل وحدها ـ أي بمعزل عن معرفتنا لطبيعة وسمات الوضع الذي نجد أنفسنا فيه ـ الأساس لتقرير واجباتنا الفعلية في هذا الوضع. إذن، من الواضح هنا أن افتراضنا أن أي حكم من الأحكام الشرعية هو حكم صحيح يفترض، بالضرورة، أن الاعتبارات الخلقية لصالح العمل بمقتضى هذا الحكم، بسبب كون الوضع المعطى له الطبيعة والسمات التي له، هي، على وجه الإجمال، أقوى من الاعتبارات الخلقية لصالح الامتناع عن العمل بمقتضاه. ولكن الوضع المعني ليس ذا طبيعة أو سمات أزلية؛ إنه وضع تاريخي قابل للتحول. وما هو صحيح ضمن هذا الوضع ليس بالضرورة صحيحاً ضمن وضع آخر تختلف طبيعته وسماته عن السابق.

من الأمور التي تستعصي جداً على الفهم أن بعض منظري الصحوة الإسلامية يعترفون معنا بصورة مضمرة بأن القواعد والأحكام الشرعية تجد أساسها في مبادىء خلقية عامة، ومع ذلك، فإنهم يصرون على اعتبارها مطلقة. فإننا كثيراً ما نقرأ في كتابات هؤلاء أن الشريعة تقوم على مبادىء عامة كالعدل والمصالح المرسلة وغير ذلك. ولكننا نجد أيضاً في كتاباتهم، بالمقابل، ميلاً قوياً للنظر إلى القواعد والأحكام الشرعية على أنها ثابتة بصورة مطلقة. يقول محمد الغزالي، مثلاً، «أساس المعاملات هو الإصلاح والمصلحة». ولكنه لا يتورع من أن يقول في المكان نفسه والصفحة نفسها «فما جاء بنص قاطع، لا اجتهاد فيه»[٢٠]. وهو يعطي مثلاً على ما جاء بنص قاطع القاعدة أن للذكر مثل حظ الأنثيين. إنه، إذن، يعتبر أحكاماً شرعية تختص بالمعاملات، كالحكم الأخير، غير خاضعة للاجتهاد، وبالتالي مطلقة في الوقت الذي يصر فيه على أن أحكاماً كهذه تقوم على مبدأ أشمل، مبدأ «الإصلاح والمصلحة». إننا نجد المفكر طارق البشري يرتكب الخطأ نفسه. فإنه يقول عن الشريعة إنها «.. ثابتة، وهي ذات وضع إلّهي، وأحكامها ونصوصها ليست تاريخية... وإنها ليست من الأحداث التي ترد إلى أسباب حادثة وتتغير بتغير أحوال البشر عبر مراحل التاريخ»[٢١]. وواضح من هذا القول أن قواعد كالتي تنظم المعاملات، لأنها جزء من الشريعة، ثابتة ومطلقة ثبوت الشريعة ومطلقيتها. إنها بذلك تختلف عن الأحكام الفقهية التي هي متغيرة، في نظره، لأنها لم تفرض من عل. ولكننا، في الوقت نفسه، نجد البشري يقول مستشهداً بابن قيم الجوزية «... فإن

الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد أو هي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها. فكل مسألة خرجت من العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة،. . . فليست من الشريعة. . .»[٢٢]. هنا أيضاً نجد مفكراً إسلامياً يعطي الأحكام الشرعية، بما فيها الأحكام التي تختص بالمعاملات، طابعاً مطلقاً في الوقت الذي يجعل فيه صحة هذه الأحكام مستمدة من مبادىء أشمل، كالمبادىء الخلقية الأساسية التي تقضي بتحقيق العدل والخير والرحمة والمصلحة.

ونرى سيد قطب يسير في الاتجاه نفسه. فهو يقول، من جهة، «فإن كان هناك نص فالنص هو الحكم ولا اجتهاد مع النص»[٢٣]. ونراه يقول، من جهة ثانية، «إن مصلحة البشر متضمنة في شرع الله، كما أنزل الله وكما بلغه رسول الله»[٢٤] إن القول الأخير مؤداه أن ما شرعه الله للبشر لا يتعارض مع ما فيه مصلحتهم أو خيرهم، بل إنه، بالأحرى، يحقق مصلحتهم أو خيرهم. إن هذا يفترض بصورة مضمرة أن مصلحة البشر هي المعيار هنا. إذن، يبدو أن سيد قطب يتبنى أيضاً الموقف الذي يقضي بالنظر إلى الأحكام الشرعية على أنها خاضعة لمبدأ عام مثل مبدأ المنفعة العامة وبالنظر إلى تلك الأحكام من بينها التي وردت في نصوص دينية غير مشكوك في ثبوتها ودلالتها على أنها غير خاضعة للاجتهاد، أي مطلقة.

إن يوسف القرضاوي يتبنى أيضاً موقفاً مماثلاً. فهو، كما رأينا سابقاً، يأخذ بمبدأ «لا اجتهاد فيما فيه نص»، ولكنه يقول ، مع ذلك، إنه «. . . مع المحققين من علماء المسلمين في أن الأصل في العبادات هو التعبد بها دون نظر إلى ما فيها من مصالح ومقاصد، بخلاف ما يتعلق بالعادات والمعاملات[٢٥].

إذا أمعنا النظر جيداً فيما يقوله الشيخ محمد الغزالي وطارق البشري وسيد قطب ويوسف القرضاوي، في ضوء تحليلنا السابق، فإننا لا بد أن نصل إلى النتيجة أن ما يحاوله كل من هؤلاء هو تربيع الدائرة. فالأحكام الشرعية التي تنظم المعاملات لا يمكن اشتقاقها منطقياً بصورة مباشرة من المبادىء الخلقية العامة، كائنة ما كانت هذه المبادىء. فإذا قلت، مثلاً، إن الأساس المسوغ للأخذ بالحكم الشرعي الذي يقضي بقطع يد السارق هو تحقيق الخير العام، فإن ما يعنيه هذا، على وجه التحديد، هو أن معاقبة السارق على النحو المقترح هي الطريقة الأشد فعالية في ضمان تقيد البشر بالقاعدة الخلقية التي تحرم السرقة وأن تقيد البشر بهذه القاعدة هو شرط ضروري لتحقيق الخير العام. إننا نفترض هنا، من جهة، أن تعميم تبني قواعد خلقية

من نوع القاعدة التي تحرم السرقة، والقتل والشهادة بالزور. . . الخ، هو شرط لا غنى عنه لتحقيق الغايات الخلقية النهائية. وأننا نفترض، من جهة ثانية، أن تطبيق أحكام شرعية مثل قطع يد السارق وإعطاء الذكر مثل حظ الأنثيين وجعل الأمر شورى بينهم. . . إلخ، هو، من بين كل البدائل المطروحة، الطريقة الأشد فعالية في ضمان عدم انحرافنا عن القواعد الخلقية. غير أنه من الواضح هنا أنه لا توجد علاقة منطقية ضرورية، بل، في أفضل حال، علاقة واقعية جائزة أو ممكنة، بين تطبيق أحكام شرعية كالتي تعنينا هنا وتحقيق النتائج الخلقية المرجوة. فإن الوضع الذي نجد أنفسنا فيه قد يكون من النوع الذي يكون قطع يد السارق فيه أفضل للقضاء على السرقة أو الحد منها وقد لا يكون. إن كونه من النوع المعني أمر يتعلق بظروف كثيرة تاريخية واجتماعية واقتصادية، وهي ظروف غير ثابتة. يمكن منطقياً، إذن، أن يكون الوضع من النوع الذي لا يضمن تطبيق الحكم الشرعي المعني فيه تحقيقنا للغايات الخلقية المرجوة، بل يمكن أن يكون العكس هو الصحيح. إذن، ما علينا أن نقوله، فيما لو كان الوضع من النوع الأخير، هو أن تطبيق الحكم الشرعي المعني غير مسوغ خلقياً. وإذا كان هذا الحكم الشرعي، مثل أي حكم من نوعه، يجد أساسه الأخير في الاعتبارات الخلقية، إذن فإنه لا يكون حكماً مقبولاً في الوضع المفترض. وبما أن الوضع المفترض هو وضع ممكن منطقياً، إذن فإنه أمر ممكن منطقياً أن يوجد وضع لا يصح فيه تطبيق الحكم الشرعي المذكور. وما يعنيه هذا، في نهاية الأمر، هو أن هذا الحكم الشرعي غير مطلق، لأن الأحكام المطلقة هي أحكام صحيحة ـ أي يصح تطبيقها ـ كائنة ما كانت الظروف الزمانية والمكانية.

هناك جانب آخر مخالف للعقل في الموقف الأخير. هذا الجانب يتعلق بمعالجة أصحاب هذه الأطروحة لقواعد وأحكام شرعية متباينة في طبيعتها المنطقية وكأنها ذات طبيعة منطقية واحدة. فإنهم، مثلاً، ينظرون إلى قاعدة مثل التي تنهى عن الشهادة بالزور وتنهى عن القتل نظرتهم إلى قاعدة مثل التي تقضي بجلد الزانية أو قطع يد السارق. ولكن هذه القواعد ليست على المستوى المنطقي نفسه. فإن القواعد التي هي من النوع السابق تقول لنا ما هي واجباتنا للوهلة الأولى، بينما القواعد التي هي من النوع الأخير لا تفعل حتى هذا. قد ننظر إليها على أنها مقررة لواجباتنا الفعلية في ظل شروط محددة، تاريخية أو اجتماعية أو ثقافية، ولكن هذا يختلف تماماً عن حسبانها مقررة لواجبات الوهلة الأولى. فالقواعد التي تقرر واجبات الوهلة الأولى مثل التي تحرم السرقة أو الشهادة بالزور هي قواعد ثابتة بمعنى أن شروط تطبيقها ترتبط بعناصر ثابتة في الوجود الإنساني أكثر من ارتباطها بالعناصر

المتغيرة. ولذلك فإن تطبيق قواعد كهذه لا هو يرتبط بالظرف التاريخي أو الاجتماعي أو الثقافي الذي نجد أنفسنا فيه ولا بخصوصيات البيئة التي تحيط بنا. ولكن عندما نتناول قواعد مثل التي تتعلق بالحدود أو تتعلق بالمظهر الخارجي للانسان وبما يجوز للمرأة أن تظهره من جسدها أو لا يجوز لها أن تظهره وبتوزيع التركة بين الورثاء وبالاختلاط بين الجنسين وغير ذلك مما يتصل بحياة البشر اليومية وبتحديد تفاصيل العلاقات التي ينبغي أن تقوم بينهم وتفاصيل الأفعال التي ينبغي أن يقوموا بها إزاء بعضهم، فإننا نجد أنفسنا هنا إزاء قواعد ترتبط بظروف محددة وتعكس خصوصيات ثقافية معينة. إننا نجد أنفسنا، باختصار، إزاء قواعد نسبية تاريخياً أو اجتماعياً أو ثقافياً، ولذلك فلا تطبيق لها إلا في ظل شروط تاريخية أو اجتماعية أو ثقافية معينة.

إن الخلط بين نوعيْ القواعد المشار إليهما أعلاه لا يقتصر على الإسلاميين الذين يأخذون بمبدأ «لا اجتهاد فيما فيه نص»، بل إننا نجده أيضاً لدى مفكر كمحمد عمارة لا يأخذ بالمبدأ المذكور. فإن الأخير لا يذهب في رفضه للمبدأ المعني إلى حد القول بإمكان تعطيل النص، من حيث المبدأ، بل فقط إلى القول بأنه بالإمكان من حيث المبدأ أن نعدل في فهمنا وكيفية تطبيقنا لأي نص من النصوص المتعلقة بالمتغيرات الدنيوية. فالاجتهاد هنا« ليس معناه الاجتهاد الذي يرفع وجود النص. بل وليس معناه الاجتهاد الذي يرفع الحكم المستنبط من هذا النص رفعاً دائماً ومؤيداً. . فهو اجتهاد لا يتجاوز النص، فيلغيه، وإنما يتجاوز الحكم المستنبط منه. . . وهذا التجاوز للحكم ليس موقفاً دائماً أبدياً ـ لأن حقيقة الاجتهاد هنا هي اجتهاد في مدى توافر الشروط اللازمة لإعمال هذا الحكم المستنبط من هذا النص، على النحو الذي يحقق حكمته وعلته والمصلحة المبتغاة منه. . فإذا توافرت الشروط، فلا تجاوز للحكم. . وإذا لم تتوافر أثمر الاجتهاد حكماً جديداً، دون أن يلغي النص ويعدمه. . .»[٢٦].

إن موقف محمد عمارة متفوق جداً، لا شك، على موقف الذين يأخذون بمبدأ «لا اجتهاد فيما فيه نص»، ولكنه، على الرغم من هذا، موقف لا معقول لأنه يقصر الاجتهاد على كونه اجتهاداً في مدى توافر الشروط اللازمة «لإعمال. . . الحكم المستنبط من . . . النص». إن هذا يعني أن القاعدة التي يتضمنها النص قطعي الثبوت والدلالة هي قاعدة صحيحة على العموم (أي أنها تعبر عن واجب من واجبات الوهلة الأولى Prima Facie Duty)، وبالتالي لا يمكن رفضها، إنما يمكن فقط، في بعض الحالات، أن نمتنع عن تطبيقها لعدم توافر الشروط اللازمة لذلك. وما يميز موقفه عن موقف الذين يصرون على الأخذ بمبدأ «لا اجتهاد فيما فيه نص»، هو أن

الموقف الأخير يقضي بالنظر إلى القاعدة التي يتضمنها النص قطعي الثبوت والدلالة على أنها قاعدة قطعية، بينما موقف عمارة يقضي بالنظر إلى هذه القاعدة على أنها صحيحة فقط على وجه الإجمال. بمعنى آخر، إن الموقف الذي يعارضه محمد عمارة لا ينظر إلى القواعد التي تنطوي عليها النصوص الدينية المعنية على أنها مفتوحة (Open-Textured) ويعتبر الواجب الذي تفرضه أي منها واجباً مطلقاً، أي لا يمكن في أي حال من الأحوال أن يبطله أي واجب سواه، بينما موقف عمارة يقتضي العكس. فالقواعد المعنية، في نظره، قواعد مفتوحة، والواجب الذي تفرضه أي منها، هو، بالتالي، واجب للوهلة الأولى، ليس إلا، ويمكن، إذن، أن يبطله واجب آخر. ولكن هذا الفرق في الموقفين لا يجنب محمد عمارة الوقوع في فخ اللامعقولية. فإذا كان موقف معارضيه لا معقولاً لأنه يحول ما هو، في أفضل حال، صحيح للوهلة الأولى إلى شيء صحيح على نحو مطلق، فإن لا معقولية موقف محمد عمارة تكمن في شيء مماثل: فإنه يحول ما هو نسبي تاريخياً واجتماعياً إلى شيء صحيح على وجه الإجمال أو من حيث المبدأ.

إن موقف محمد عمارة لا يتجاوز القول إن هناك استثناءات لكل قاعدة من القواعد الشرعية، وحتى التي تنطوي عليها نصوص قطعية الثبوت والدلالة. ودور المجتهد مقتصر، بالتالي، على اللجوء إلى الاعتبارات العقلية لغرض اتخاذ قرار بخصوص ما إذا كانت الشروط التي نكون مدعوين في ظلها لتطبيق قاعدة من هذه القواعد هي من النوع الذي يجيز لنا أن نستثني الحالة التي تعنينا من القاعدة أم لا. هذا، كما رأينا، يفترض أن القاعدة صحيحة على العموم وليست، إذن، نسبية تاريخياً أو اجتماعياً أو ثقافياً. إن كل قاعدة من القواعد المعنية هي، لهذا السبب، قاعدة تقرر واجباً من واجبات الوهلة الأولى، مما يعني، فيما يذهب إليه عمارة، أن الظروف التي نجد أنفسنا فيها قد تكون من النوع الذي يجعل عدم قيامنا بالواجب الذي تفرضه أية قاعدة منها أمراً مسوغاً على أساس أن القيام به يتعارض، في ظل هذه الظروف، مع قيامنا بواجب أهم. وهكذا نجد أن عمارة، مثله مثل الذين يأخذون بمبدأ «لا اجتهاد فيما فيه نص»، لا يميز بين نوعيْ القواعد المشار إليهما في نقاشنا. فإن قاعدة مثل التي تتعلق بحد الجلد أو قاعدة مثل التي تتعلق بلباس المرأة هي على المستوى المنطقي نفسه لقاعدة مثل التي تنهى عن الشهادة بالزور أو عن القتل. ففي كلا الحالتين لدينا قاعدة تفرض واجباً من واجبات الوهلة الأولى. ولكن إذا صح تحليلنا السابق، فإن قاعدة مثل التي تنص على حد الجلد أو تتعلق بلباس المرأة هي قاعدة نسبية تاريخياً أو اجتماعياً أو ثقافياً ولا تفرض، بالتالي، حتى واجباً من واجبات الوهلة الأولى. فهي، بعكس قاعدة كالتي تنهى عن الشهادة بالزور أو عن القتل،

تناسب مرحلة تاريخية معينة في حياة مجتمع معين أو نظاماً اجتماعياً ذا خصوصيات ثقافية من نوع معين، وما أن تنتهي هـذه المرحلة التـاريخية أو يـزول هذا النـظام الاجتماعي بخصوصياته حتى تنتهي الحاجة إلى هذه القاعدة.

إذا عدنا الآن إلى موقف منظري الصحوة من طبيعة الأحكام الشرعية فإن ما يوضحه تحليلنا هو أنه ليس موقفاً متماسكاً منطقياً حسبان الأحكام الشرعية مطلقة في الوقت الذي نجعل صحتها مستمدة من الاعتبارات الخلقية. وما يوضحه تحليلنا أيضاً هو أن هذه الأحكام، لأنها لا يمكن كونتتها، لا يمكن أن تكون جزءاً من التعاليم الأسـاسية لـلإسلام. إن استبعـادها من هـذه التعـاليم تفـرضـه الـطبيعـة الكـونيـة للإسلام[٢٧]. فهذه الأحكام، بحكم طبيعتها التي لا تقبل الكوننة، مرتبطة بالظروف والعوارض، وهي، إذن، موجهة فقط للذين لهم ظروف من الظروف نفسها التي وجد العرب فيها يوم مجيء الإسلام. ولذلك فإذا جعلناها شيئاً في صلب التعاليم الأساسية للإسلام، فإننا بهذا نجعل الإسلام موجهاً لشعوب تعيش في ظل ظروف معينة وليس لأية شعوب سواها. وهذا، لا شك، يتناقض مع كونية الإسلام. والنتيجـة الأخيرة المترتبة على تحليلنا هذا هي أنه إذا كانت الأحكام الشرعية المعنية هي، لا سواها، التي تشكل حلقة الوصل بين الإسلام والسياسة، إذن إما لا تتجاوز علاقة الإسلام بالسياسة كونها علاقة تاريخية أو الإسلام ليس كونياً.

هل يمكن لمنظري الصحوة تجنب المأزق الأخير؟ قد يقترح بعضهم أن هناك طريقة لتجنبه، ألا وهي جعل المبادىء التي تقوم عليها الأحكام الشرعية، وليس هذه الأحكام بالذات، العامل الذي يربط بين الإسلام والسياسة. نجد هذا الاقتراح في كتاب «الماركسية والإسلام» لمصطفى محمود، حيث يعترف المؤلف أن القرآن «لم يحدد منهجاً سياسياً، ولم يرسم دستوراً محدداً ولكنه يجد في هذا أحد أدلة إعجاز القرآن، إذ «. . . أراد الله أن يفتح سبيل الاجتهاد والأخذ بالعلوم واستنباط المناهج والأحكام من الظروف المتغيرة دون تكبيل بمنهج سماوي جامد محـدد». ولذلـك «. . . اكتفى القرآن في موضوع السياسة والحكم بإصدار توصيات عامة لها صفـة الأزلية. . .»[٢٨].

إننا نجد موقفاً مماثلاً لدى حسن البنا. يقول حسن البنا: «يتعيّن علينا أن نقف عند هذه الحدود الربانية النبوية، حتى لا نقيد أنفسنا بغير ما يقيدنا به الله. . . إن الإسلام كدين عام انتظم شؤون الحياة. . . جاء أكمل وأشمل من أن يعرض **لجزئيات** (التشديد لنا) هذه الحياة وخصوصاً في الأمور الدنيوية البحتة»[٢٩].

إن الفكرة الأخيرة هي أيضاً ما نجده في قول أحد أعلام الحركة الإسلامية في تونس راشد الغنوشي، «إن الشريعة عندنا ليست قوالب فوقية متعالية جاهزة للتطبيق حيثما اتفق بقدر ما هي جملة من القيم والقواعد والمبادىء العليا المطلوب تفاعلها مع خصوصيات زماننا»[٣٠].

إن كلام مصطفى محمود على اكتفاء القرآن، فيما يختص بتنظيم شؤوننا السياسية، بإصدار توصيات عامة، وكلام حسن البنا على عدم إيلاء الإسلام أهمية في المجال نفسه للجزئيات، إنما ـ وهنا نضيف ما هو مضمر في كلامه ـ للكليات، وكلام الغنوشي على الشريعة باعتبارها جملة من «القيم والمبادىء العليا» كله يشير في الاتجاه نفسه: أن ما ينبغي أن يتخذ في الإسلام على أنه الأساس لتنظيم شؤوننا السياسية والاجتماعية والاقتصادية (أي لتنظيم الدولة) هو بمثابة مبادىء معيارية عامة. هذه المبادىء، لا شك، هي، لأسباب واضحة، الأقل ارتباطاً بظروف البشر الزمانية والمكانية. إنها المبادىء المعيارية الأساسية التي يبدو أنه يمكن لجميع البشر الاسترشاد بها في جميع عصورهم. باختصار، إنها تبدو على أنها قابلة للكونة[٣١]. فاعتماد المصالح المرسلة والعدالة والرحمة والخير العام معياراً لأفعالنا وسياساتنا ليس شأناً مرتبطاً بظروف جماعة معينة، لا أية جماعة سواها، ولا بظروف تاريخية معينة، لا أية ظروف سواها. إذن، إذا نظرنا إلى المبادىء المعنية، وما يندرج تحتها من قواعد وأحكام شرعية، على أنها في صلب تعاليم الإسلام، فإننا نحافظ بذلك على كونية الإسلام. هذا من جهة، ومن جهة ثانية، إذا جعلنا هذه المبادىء وحدها حلقة الوصل الأساسية بين الإسلام والسياسة، فإننا، كما يبدو، نتجنب تقليص علاقة الإسلام بالسياسة إلى مجرد علاقة تاريخية.

إن الموقف الأخير لا بد أن يواجه عدة اعتراضات هامة. أولاً، إن المبادىء المعنية من تحليلنا ليست ذات مضمون سياسي بالضرورة. بإمكاننا طبعاً أن نستلهم هذه المبادىء في بنائنا لمؤسساتنا السياسية والقانونية، وقد نجد أن استلهامها في هذا السبيل هو أفضل من عدم استلهامها. إلا أن المسألة الأساسية هنا هي أن هذه المبادىء ليست ذات مدلول سياسي، وحسبانها، لذلك، جزءاً من التعاليم الأساسية للإسلام لا يضفي على هذه التعاليم بعداً سياسياً.

ثانياً، أن نستلهم هذه المبادىء لأغراض سياسية هو، في الواقع، أن نستلهم عقولنا لمعرفة ما الذي ينبغي أن نفعله في ضوء معرفتنا للشروط الاجتماعية والتاريخية التي نجد أنفسنا فيها. وهذه العقول التي نستلهمها قد تكون خاصة بمن يؤمن بالإسلام أو بمن لا يؤمن بالإسلام ولا بأي دين سواه. فهي ليست مبادىء إسلامية أكثر

مما هي مبادىء مسيحية أو بوذية أو هندوسية. ولذلك فإن استلهام هذه المبادىء لأغراض سياسية أو بناء الدولة على أساسها ليس شأناً إسلامياً أكثر مما هو شأن مسيحي أو بوذي أو هندوسي. إنه شأن عقلي، وبالتالي إنساني عام.

إذا لم نفترض أن هذه المبادىء عقلية، إذن لا مهرب من تبني النظرية المسماة بـ«النسبية الأخلاقية» التي تقول إن صحة أي مبدأ من هذه المبادىء لجماعة ما لا تجعل منه، بالضرورة، مبدأً صحيحاً لأي جماعة سواها(٣٢). هنا لا يعود لدينا أي جواب عقلي عن السؤال لماذا ينبغي تبني منظومة من هذه المبادىء لا أي منظومة سواها؟ قد يبدو للوهلة الأولى أن الجواب للمسلم هو: لأن الله يأمرنا بتبني هذه المنظومة، لا سواها. إلا أن الجواب الأخير غير متاح للمسلم لأن الله، في نظره، لا يتصرف على نحو عشوائي. فإذا لم تكن هذه المبادىء عقلية، إذن فلن يكون ثمة مسوغ عقلي لدى الله أو أي سواه لاختيار منظومة من هذه المبادىء، دون سواها. والأهم من هذا أننا، بجعلها نسبية بالمعنى المطروح، نلغي قابليتها للكونة ونخرجها، بالتالي، من صلب التعاليم الأساسية للإسلام، لأن الأخيرة كونية.

واضح، إذن، أنه إذا أردنا أن نجعل هذه المبادىء في صلب التعاليم الأساسية للإسلام، فإن علينا أن نجردها من أي طابع نسبي ونعترف بعقلانيتها. إلا أن هذا يعيدنا إلى المشكلة التي أثرناها حول كونها، في هذه الحالة، لا تعود شيئاً خاصاً بالإسلام. من هنا يتضح أنه لا بد لمنظري الصحوة من أن يواجهوا مفارقة حادة في إصرارهم على الربط، مفهومياً، بين الإسلام والسياسة. فالقواعد أو المبادىء التي يفترض أن تشكل الوسيط المنطقي بين الإسلام والسياسة تتناسب إسلاميتها عكسياً مع مستوى تجريديتها. فبمقدار ما يزداد ارتباطها بالإسلام وتزداد، بالتالي، المسوغات لاعتبارها خاصة بالإسلام، بمقدار ما ينخفض مستوى تجريديتها. ولكن بمقدار ما يرتفع مستوى تجريديتها، بمقدار ما يقل ارتباطها بالإسلام وتصبح مشتركة بين الإسلام وما يقع خارجه. فعندما نأخذ، مثلاً، قواعد وأحكاماً شرعية مثل التي تنظم المعاملات، فإننا نجد أنفسنا إزاء قواعد أكثر ارتباطاً بالإسلام من ارتباطها بالمسيحية أو البوذية أو أية جماعة أخرى، أدينية كانت أم غير دينية. ولكن ما إن نبدأ بالارتقاء في سلم التجريد حتى نجد أنفسنا نبتعد أكثر عما هو خاص بالإسلام ونقترب أكثر فأكثر مما هو مشترك بين الإسلام وسواه. فإذا أخذنا، مثلاً، القواعد التي يفترض أن تشكل الأساس الذي نشتق منه الأحكام الشرعية المعنية ومن ثم انتقالنا إلى مستوى المبادىء الأساسية التي تقوم عليها هذه القواعد لوجدنا أننا نبتعد تدريجياً عما هو من خصوصيات الإسلام. وما نصل إليه في نهاية الأمر من مبادىء عامة كالتي تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وتلزم بإنصاف المظلوم وبتحقيق الخير العام والحفاظ

على المصالح المرسلة ما هي إلا مبادىء مشتركة بين البشر على مختلف معتقداتهم الدينية ومختلف مواقفهم من الدين.

إن وجه المفارقة هنا يكمن في أن العناصر الأقل تجريداً والتي يمكن بحق اعتبارها من خصوصيات الإسلام هي بمثابة قواعد وأحكام شرعية لا يمكن، بحكم طبيعتها، أن تكون جزءاً من الماهية العقدية للإسلام لعدم قابليتها للكونية. والعناصر الأكثر تجريداً والتي يمكن أن تكون قابلة للكونية هي بمثابة مبادىء خلقية مشتركة بين الإسلام وسواه، أي ليست من خصوصيات الإسلام. إلا أن العناصر التي يفترض أن تشكل همزة الوصل بين الإسلام والسياسة ينبغي أن تكون، في نظر منظري الصحوة، عناصر نابعة من الطبيعة المميزة للإسلام. فالله، كما يدعون، خص الإسلام وحده بالارتباط على نحو ضروري بالسياسة. إذن أن تكون العلاقة بين الإسلام والسياسة علاقة مفهومية هو أن يكون الوسيط المنطقي بينه وبين السياسة نابعاً من طبيعته المميزة، أي من خصوصياته. إلا أن العناصر النابعة من طبيعته المميزة، كما بينا، تفشل في الربط، مفهومياً، بين الإسلام والسياسة. والعناصر التي يمكن أن تنجح في تحقيق هذا الربط ليست نابعة من طبيعته المميزة. إذن، إن الإسلام الذي تحتم طبيعته المميزة ارتباطه على نحو ضروري بالسياسة، كما يزعمون، إنما يمكنه أن يرتبط بالسياسة على نحو ضروري فقط إذا لم تنبع علاقته بالسياسة من طبيعته المميزة. وهنا يكمن وجه المفارقة.

واضح أيضاً أن تحليلنا السابق ينسف القضية الثالثة التي تترتب منطقياً على الأطروحة التي تربط، مفهومياً، بين الإسلام والسياسة. وهذه القضية، كما رأينا، تقول إن الله خص الإسلام، من دون كل الأديان التوحيدية الأخرى، بالارتباط على نحو ضروري بالسياسة. ولكن إذا صح تحليلنا السابق، فلا يمكن، بالضرورة، قبول هذه القضية. فإذا كان الله قد خص الإسلام بالارتباط بالسياسة، إذن فإن العناصر التي يفترض أن تربط بين الإسلام والسياسة ينبغي أن تكون من خصوصيات الإسلام. إلا أن ما ينبغي حسبانه من خصوصيات الإسلام، كما رأينا، هو من نوع الأحكام الشرعية التي تنظم المعاملات. وهذه، كما بينا، بحكم طبيعتها النسبية، لا يمكن أن تربط الإسلام بالسياسة إلا على نحو تاريخي أو موضوعي. إذن، إذا كان الله قد خص الإسلام بالفعل بسمة الارتباط بالسياسة، فإن العلاقة بين الإسلام والسياسة لا يمكن أن تتجاوز كونها علاقة تاريخية أو موضوعية. بمعنى آخر، إذا كانت علاقة الإسلام بالسياسة أكثر من علاقة تاريخية ـ موضوعية، إذن فإن العناصر التي يفترض أن تؤدي دور الوسيط المنطقي بين الإسلام والسياسة ينبغي أن تكون من نوع المبادىء

المعيارية الشاملة. إلا أن الأخيرة ليست من خصوصيات الإسلام. إذن، إذا كانت العلاقة بين الإسلام والسياسة أكثر من علاقة تاريخية ـ موضوعية، فإنها ليست علاقة خص الله الإسلام بها، دون سواه. إن النتيجة الأخيرة المترتبة على تحليلنا هي أنه إما علاقة الإسلام بالسياسة ليست ضرورية أو مفهومية أو أنها ليست شيئاً خص الله الإسلام به دون سواه.

توجد مفارقة أخرى تترتب على الأطروحة الثالثة. فإن النواة العقدية للإسلام، كما بينا سابقاً، هي الاعتقاد بوجود خالق أزلي واحد أحد لكل شيء. . . إلخ. ، غير أن الاعتقاد الأخير هو ما يشكل أيضاً النواة العقدية لكل الكتابيين. ولكن ما هي المشكلة هنا؟ المشكلة هنا تكمن في ادعاء منظري الحركات الإسلامية، من جهة، أن العلاقة بين الدين والدولة في الإسلام ليست مجرد علاقة تاريخية أو موضوعية، بل إنها قبل كل شيء، علاقة منطقية، وادعائهم، من جهة ثانية، أن هذه العلاقة، من حيث كونها علاقة منطقية، هي علاقة خاصة بالإسلام، دون غيره من سائر الديانات. إن هذين الادعاءين، لا شك، لا يبدوان متماسكين منطقياً في ضوء افتراضنا أن النواة العقدية للمسلم لا تختلف في شيء عن النواة العقدية للمسيحي، مثلاً. فإذا كانت علاقة الإسلام بالسياسة والاجتماع والاقتصاد أكثر من علاقة تاريخية لأنها علاقة تقررها النواة العقدية للإسلام، إذن، لأن النواة العقدية للمسيحية لا تختلف في شيء عن النواة العقدية للإسلام، فإن الشيء نفسه يجب أن ينطبق على المسيحية لجهة علاقتها بالسياسة والاجتماع والاقتصاد. وفي هذه الحالة يصير لا معقولاً الادعاء أن علاقة الإسلام بهذه الأمور الدنيوية، من حيث كونها علاقة ضرورية (أي ذات طابع منطقي أو مفهومي)، هي من خصوصيات الإسلام.

بإمكاننا أن نوضح المشكلة التي نثيرها على نحو آخر. إذا افترضنا على سبيل الجدل أن الله خص الإسلام، من دون سائر الأديان التوحيدية، ببعد سياسي أو مدني، فإن التفسير لهذا الأمر هو إما شيء يتصل بماهية الإسلام أو شيء يتصل بظروف نشأة الإسلام. وإذا اخترنا البديل الأول، فما نلاحظه فوراً أن ماهية الإسلام هي نواته العقدية، وهي مشتركة، على الأقل، بينه وبين المسيحية. ولذلك فإن ما ينسحب على الإسلام لجهة علاقته بالأمور الدنيوية المذكورة يجب أن ينسحب أيضاً، بالمعنى نفسه، على المسيحية. وهكذا يتضح أننا في اختيارنا للبديل الأول فإننا نجعل لا معقولاً الادعاء أن الله خص الإسلام، من دون كل الديانات التوحيدية، ببعد سياسي أو مدني. وإذا اخترنا البديل الثاني، فإن الادعاء الأخير لا يكون لا معقولاً، لأن ظروف نشأة الإسلام أعطته، لا شك، سمات خاصة به ويعقل أن يكون بين هذه

السمات اتخاذ الإسلام بعداً سياسياً أو مدنياً. غير أن اختيارنا البديل الثاني يجعل لا معقولاً الادعاء أن العلاقة بين الإسلام والسياسة والاجتماع والاقتصاد هي أكثر من علاقة تاريخية. فإذا كانت هذه العلاقة تجد أساسها في أن الإسلام نشأ في ظل شروط تاريخية واجتماعية من نوع معين أوجبت اتجاهه وجهة سياسية ـ مدنية، إذن فلا يمكن أن تكون علاقة الإسلام بالسياسة والاجتماع والاقتصاد علاقة منطقية أو مفهومية. فليست النواة العقدية للإسلام، بناء على البديل الثاني، هي التي تقرر هذه العلاقة، بل الظروف الخاصة التي أحاطت بنشأته. ويبدو أن البديلين المشار إليهما مترافعان. إذن، النتيجة الأخيرة المترتبة على ذلك وعلى ما سبق هي النتيجة القائلة إن وجود علاقة وثيقة للإسلام بالسياسة والاجتماع والاقتصاد لا يمكن أن تكون من خصوصيات الإسلام، إلا إذا لم تتجاوز كونها علاقة تاريخية أو موضوعية، وكل ادعاء يتعارض مع هذه النتيجة هو ادعاء لا معقول أو غير متماسك منطقياً.

إن هناك مسألة أخرى تجعل ادعاء هؤلاء المفكرين الإسلاميين أن الإسلام وحده دين ودولة مصدراً لتناقض داخلي في موقفهم. هذه المسألة تتعلق بفهمهم للعلمانية وللعناصر المكونة لمفهومها. إننا نجد لديهم ميلاً قوياً لتوحيد العلمانية بانعدام الإيمان الديني أو لجعل انعدام هذا الإيمان، على الأقل، شرطاً لها. إن هذا يكاد يكون مشتركاً بين كل كبار مفكري الحركات الإسلامية. فيوسف القرضاوي، مثلاً، يصف العلمانية على أنها مروق من الدين[٣٣] وفي تعريف محمد مهدي شمس الدين للعلمانية، نراه يقول إنها «. . . نهج حياتي مادي تكون نتيجة لنمو الفلسفات المادية، اللادينية»[٣٤]. إن هذا الربط بين العلمانية و«الفلسفات المادية اللادينية» نجده أيضاً بوضوح في «سقوط العلمانية» لأنور الجندي[٣٥] وفي «الرد على العلمانيين» لمحمد يحيى وسواهما[٣٦]. ولكن هذه النظرة إلى العلمانية ـ وهي نظرة خاطئة في اعتقادنا ـ تتعارض منطقياً مع افتراضهم أن الإسلام وحده دين ودولة. فإذا كان الإسلام، من دون كل الديانات التوحيدية الأخرى، هو فعلاً دين ودولة، إذن فإن الإسلام وحده، من بين الأديان التوحيدية، يتعارض مع الموقف العلماني، باعتبار أن الأخير يقضي على الأقل بفصل الدين، أي دين، عن الدولة. ولكن إذا كانت العلمانية، كما يهيء لنا هؤلاء المنظرون الإسلاميون، هي وانعدام الإيمان الديني صنوين، أو إذا كان انعدام الإيمان شرطاً من شروطها، إذن فإن العلمانية لا مكان لها أيضاً لا في المسيحية ولا في اليهودية ولا في أي دين آخر من أديان الموحدين. إن نظرهم إلى العلمانية على النحو الذي رأيناه يجعل من غير المتماسك منطقياً لهم القول إن الإسلام وحده دين ودولة. فالقول الأخير يتضمن منطقياً أن الإسلام وحده ناف للعلمانية، بينما طريقة فهمهم للعلمانية تجعل من الضروري اعتبار كل الأديان

التوحيدية أو التأليهية نافية للعلمانية. والتناقض هنا واضح ولا يمكن أن يزال إلا عن طريق النظر إلى الإيمان الديني التوحيدي أو التأليهي على أنه حكر على الإسلام. غير أن النظر إلى الإسلام على هذا النحو يبلغ منتهى اللامعقولية، عدا عن أنه يتعارض بصورة واضحة مع اعتراف الإسلام بوجود موحدين خارجه.

إن النتيجة التي أوصلنا إليها تحليلنا السابق وتقضي برفض اعتبار علاقة الإسلام بالسياسة شيئاً خص الله الإسلام به، إلا إذا جردنا هذه العلاقة من أي طابع ضروري ثابت، إنْ هي إلا نتيجة تحتمها الطبيعة النسبية للأحكام والقواعد الشرعية التي تنظم المعاملات. فإن هذه الأحكام والقواعد، بحكم طبيعتها النسبية، لا يمكن أن تكون في صلب التعاليم الأساسية للإسلام، لأن الأخيرة كونية. وأن نحاول، إذن، أن ندمجها في صلب التعاليم الأخيرة هو أن نحاول القيام بما هو ممتنع منطقياً، أي أن نحاول تحويل المطلق إلى نسبي أو النسبي إلى مطلق. ولا ينفعنا هنا أن نحاول تجنب هذه النتيجة عن طريق جعل الوسيط المنطقي بين الإسلام والسياسة المبادىء المعيارية الأساسية التي تندرج تحتها الأحكام والقواعد الشرعية المعنية. فإن محاولة كهذه، كما بينا بوضوح، لن تكون لها سوى نتيجة واحدة، ألا وهي نفي أن تكون السياسة شيئاً يختص به الإسلام أو حتى نفي أن تكون السياسة بعداً جوهرياً من أبعاد الإسلام. فالمبادىء المعيارية الأساسية، وإن كانت مبادىء يأخذ بها الإسلام، إلا أنها ليست مبادىء إسلامية أكثر مما هي مبادىء مسيحية أو بوذية. إنها مبادىء خلقية - عقلية مستقلة منطقياً عن أي دين. إضافة إلى ذلك، فإنها ليست ذات مدلول سياسي أو اقتصادي أو إداري. واستلهامها - وهو أمر ممكن - لمعالجة قضايا سياسية أو إدارية أو اقتصادية - ليس شأناً إسلامياً أكثر منه شأناً غير إسلامي. والدولة التي نقيمها على قواعد مستلهمة من هذه المبادىء ليست دولة إسلامية أكثر مما هي دولة غير إسلامية، ما دامت المبادىء المعنية ليست من خصوصيات الإسلام. إنها مبادىء يمكن لجميع البشر أن يصلوا إليها عن طريق عقولهم. فهي تتفق مع معتقدات المؤمنين الأساسية، بغض النظر عن خصوصيات دين كل منهم، مثلما تتفق مع معتقدات الملحد واللاأدري على حد سواء.

إذا أضفنا الآن أن هذه المبادىء ليست ذات مدلول سياسي أو اقتصادي أو إداري، إذن ما ينبغي أن نستنتجه هو أن احتضان الإسلام لها لا يمكن أن يعني أن بينه وبين السياسة علاقة مفهومية وأنه، بالضرورة، دين ودولة أو يتضمن الدولة وما أشبه ذلك. إذن، فلا هذه المبادىء هي من خصوصيات الإسلام ولا هي عامل يمكن أن يربط، مفهومياً، بين الإسلام والسياسة. وبما أن القواعد والأحكام الشرعية التي هي

من خصوصيات الإسلام غير مناسبة أيضاً للربط، مفهومياً، بين الاثنين. إذن لا العناصر التي تنبع من الطبيعة المميزة للإسلام ولا التي لا تنبع منها يمكن أن تشكل الوسيط المنطقي بين الإسلام والسياسة. وبهذا تنهار الأطروحة الأساسية لمنظري الصحوة وينكشف خطل ادعائهم أن الإسلام بطبيعته نافٍ للعلمانية.

قد يعتقد بعضهم أن إنقاذ هذه الأطروحة أمر ممكن عن طريق افتراضنا أن الله اصطفى المسلم بالذات، من بين كل المؤمنين وحتى كل البشر، ليلزمه ببناء الدولة على أساس المبادىء المشار إليها. إن هذا الافتراض، كما يبدو، يجعل هذه المبادىء حلقة وصل بين الإسلام والسياسة، لأنه افتراض مؤداه أن من تعاليم الإسلام أن الله فرض على المسلم بالذات بناء الدولة على أسس المبادىء المعنية. ولأن بناءها على هذه الأسس فريضة على المسلم، لا سواه، تصبح السياسة شيئاً مرتبطاً بالطبيعة المميزة للإسلام.

إن الموقف الأخير مرفوض لأسباب واضحة. فإذا كان الإنسان خارج الإسلام قادراً على أن يدرك هذه المبادىء وأهمية استلهامها في بناء مؤسساتنا السياسية والاقتصادية وغيرها، فهل يعقل أن يحظر الله علي غير المسلم أن يبني الدولة على أساس هذه المبادىء، أو أن يجعل هذا الأمر شأناً إسلامياً بصورة خالصة؟ فإذا كانت المبادىء المعنية مبادىء عقلية في المقام الأول ويمكن للمسلم، مثلما يمكن لسواه، أن يدركها بعقله ويدرك أهمية استلهامها في بنائه لمختلف مؤسساته، إذن فإن بناء الدولة على أساس هذه المبادىء لا يمكن أن يكون شأناً اسلامياً أكثر منه شأناً غير إسلامي. والأهم من كل هذا أنه إذا كان الله يلزم المسلم ببناء الدولة على أساس هذه المبادىء، فالسبب الوحيد الممكن لذلك هو أن بناءها على هذا الأساس هو الأمرالمصيب من الوجهة المعيارية. وإذا كان هذا هو الأمر المصيب من الوجهة المعيارية، إذن فإن الإنسان ملزم بالقيام به، أمسلماً كان أم مسيحياً أم بوذياً أم ملحداً.

قد يلجأ أصحاب الموقف الذي نفنده إلى افتراض آخر لانقاذ موقفهم، أي إلى افتراض أن الإنسان عاجز، بحكم طبيعته، عن أن يعرف المبادىء المعنية بدون توجيه إلٓهي(٣٧). هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فإن المصدر الوحيد لهذه المعرفة هو الوحي كما نزل على النبي العربي، خاتم النبيين. من هنا يتضح، في ضوء الافتراض الأخير، أنه إذا كان واجباً بناء الدولة على أساس هذه المبادىء، فإنه لا مهرب من العودة إلى تعاليم الإسلام واضطلاع المسلمين أنفسهم بمهمة بناء الدولة على أساس هذه المبادىء، لأنهم هم، لا سواهم، الذين وضعهم الله في الوضع الأبستامي

المناسب إزاء هذه المبادىء. وما هو من خصوصيات الإسلام، في هذا الحالة، ليس هذه المبادىء بما هي، بل كون التسليم بتعاليم الإسلام هو الشرط الذي لا غنى عنه لمعرفة صحة هذه المبادىء. والدولة التي يفترض أن تقام عليها تصبح دولة إسلامية بمعنى مزدوج: فهي دولة تقع مسؤولية إقامتها على عاتق المسلمين لا سواهم، ودولة تقوم على أسس ما كنا لنعرفها إلا عن طريق اللجوء إلى تعاليم الإسلام.

إن الحجة الأخيرة، في محاولتها المحافظة على خصوصية العلاقة بين الإسلام والسياسة، إنما تنطلق من افتراضين أساسيين. الأول أن الله، بالضرورة، خص المسلم، لا سواه، بمعرفة المبادىء المعيارية المطلوبة لبناء الدولة، والثاني هو أن الإنسان بطبيعته عاجز عن أن يعرف هذه المبادىء بدون توجيه إلّهي. إن السؤال الذي لا بد من أن يطرح نفسه بالنسبة للافتراض الأول هو: ما الذي يمكن أن يفسر لماذا المسلم، دون سواه، خُص بالمعرفة المعنية؟ إذا كان التفسير يرتبط بظروف المسلم (ظروف نشأة الإسلام) أو بسمات معينة للمسلم، إذن فإن ما أوجب أن يُخص المسلم بهذه المعرفة هو ذو طبيعة جائزة. وهكذا فلا يكون كونه قد خُص بهذه المعرفة أمراً تفرضه اعتبارات مفهومية أو ضرورية. وهذا يتعارض مع الافتراض الأول. إذن، ما ينبغي أن نصر عليه، لانقاذ الافتراض الأول، هو ألا تكون هناك اعتبارات تتعلق بظروف البشر وشروط وسمات وجودهم أو أية اعتبارات جائزة سواها بين الاعتبارات المفسرة لماذا خص الله المسلم بالمعرفة المعنية. ولكن ماذا يبقى هنا سوى أن نقول إن الله لم يكن يملك منطقياً إلا أن يخص المسلم بهذه المعرفة. بيد أن القول الأخير، لا شك، خارق. فإن الله حتماً كان قادراً على أن يزود من يشاء بهذه المعرفة.

بقي الافتراض الثاني. هذا الافتراض هو، في الواقع، صيغة أخرى للقضية الرابعة التي وجدنا في البداية أنها تترتب على الأطروحة الأساسية لمنظري الصحوة. إن هذه القضية، في سياق الموقف الذي يشكل مدار نقاشنا الآن، تقول، على وجه التحديد، إن الإنسان، بحكم طبيعته، عاجز عن أن يعرف المبادىء المعيارية الأساسية بدون توجيه إلّهي. إن الافتراض الأخير يثير شتّى القضايا الأبستمولوجية التي لا مجال للخوض فيها هنا[٣٨]. ولذلك سنكتفي بأن نبين بأنه افتراض يتعارض مع إمكان معرفة وجود الله. وإذا كان فعلاً يتعارض مع الافتراض الأخير، إذن فإن التسليم به يعني، بالضرورة، التسليم بعدم إمكان العودة إلى التوجيه الإلّهي لمعرفة ما الذي ينبغي أن نتمسك به من مبادىء. وبهذا يصبح لا مفر للذين ينطلقون من هذا الافتراض من المصادرة على المطلوب.

السؤال الأساسي أمامنا، إذن، هو السؤال التالي: لماذا يتعارض هذا الافتراض مع افتراضنا إمكان معرفة وجود الله؟ إن الجواب بسيط. فإن معرفة وجود الله غير ممكنة بدون معرفة خلقية. فلا يكفي أن نعرف أن كائناً ما أزلي وواجب الوجود وكلي القدرة وغير ذلك من الصفات غير الخلقية التي نسندها إلى الله حتى يكون مسوغاً لنا أن نستنتج أن هذا الكائن هو الله. فإضافة إلى معرفتنا الأخيرة، نحتاج لأن نعرف أن هذا الكائن كلي الخير. إلا أن المعرفة الأخيرة معرفة خلقية، وهي، لذلك، غير ممكنة لنا بمفردنا إذا كنا بطبيعتنا عاجزين عن أن نعرف ما هي المبادىء المعيارية الأساسية بمفردنا. إن المعرفة الخلقية (أو المعيارية)، كما هو واضح من تحليلنا، سابقة أبستمولوجياً على المعرفة الدينية، أي معرفة وجود الله، في هذه الحالة. فلا يمكننا أن نكون في الوضع الدليلي الأبستامي المناسب لمعرفة وجود الله، إلا إذا كان هذا الوضع يشتمل على معرفتنا أو إمكان معرفتنا المعايير أو المبادىء المطلوبة للتمييز بين الخير والشر، بين ما هو واجب أو غير واجب خلقياً أو معيارياً. ولذلك فإذا كنا عاجزين بطبيعتنا عن أن نعرف ما هي هذه المبادىء، إذن فإنه لا يمكننا أبداً أن نكون في الوضع الدليلي والأبستامي المناسب لمعرفة وجود الله. وهذا بدوره يعني أنه إذا كان ممكناً لنا أن نكون في هذا الوضع (أي إذا كان ممكناً لنا أن نعرف وجود الله)، إذن فإنه لا يصدق علينا أننا عاجزون بحكم طبيعتنا عن أن نعرف المبادىء المعيارية الأساسية بمفردنا.

لا ينفع هنا الاعتراض على أساس أن الأسبقية الأبستمولوجية للمعرفة الخلقية على المعرفة الدينية غير واردة إلا على مستوى المعرفة العقلية لوجود الله. بمعنى آخر، إذا كان الوحي هو مصدر هذه المعرفة، فإن المتلقي للوحي يكون في وضع يسمح له بأن يعرف بصورة مباشرة (غير استدلالية) أن الله موجود وأن صفاته هي كذا وكذا وما يأمرنا به أو ينهانا عنه هو كذا وكذا. وهذه المعرفة، لأنها مباشرة، مصداقة لذاتها (Self - Confirming). إن اعتراضاً كهذا يخلط بين أمرين، بين ما يصدق(أو قد يصدق) على مستوى ذاتي وما يصدق على مستوى بيذاتي. فقد يكون صحيحاً هنا أن المتلقي للوحي هو في وضع يسمح له بأن يعرف الأمور المذكورة معرفة مباشرة مصداقة لذاتها. ولكن إذا انتقلنا الآن من وضع المتلقي للوحي إلى وضع الذين يقعون خارج دائرة الوحي، فإنه لا يمكن، من منظورهم، أن تكون المعرفة المذكورة مصداقة لذاتها، إلا إذا كانوا في وضع يسمح لهم بأن يعرفوا أن الذي يدعي تلقي الوحي تلقاه بالفعل. ليس هذا فحسب، بل ينبغي أن يكون وضعهم الأبستامي من النوع الذي يسمح لهم بأن يعرفوا هذا الأمر معرفة مصداقة لذاتها. إلا أن الشرط الأخير ممتنع توافره منطقياً. فإن معرفة الذين يقعون خارج دائرة الوحي، كما بينا في

الفصل السابق، تخضع بطبيعها لمعايير بيذاتية لأنها ليست كمعرفة من يتلقى الوحي مباشرة ولا تخضع، بالتالي، لمعايير مستقلة عنها، أي معايير بيذاتية.

إن المسألة الأخيرة تصبح أشد وضوحاً عندما نأخذ في الحسبان أن الذين يفترض فيهم أن يقعوا داخل دائرة الوحي يختلفون فيما بينهم حول شتّى الأمور التي تتصل بمادة وحيهم المزعوم. وفي هذه الحالة، ما يتضح لنا هو أن المعرفة التي تصدر عن الوحي غير مصداقة لذاتها، وألّا يوجد أنبياء كذبة (أي يدعون النبوة بغير وجه حق). ولهذا فإذا افترضنا أن هذه المعرفة مصداقة لذاتها، إذن لا مهرب من الاستنتاج أن هناك أنبياء كذبة. والسؤال الآن هو كيف نقرر، بدون اللجوء إلى معايير بيذاتية، من هم الكذبة ومن هم غير الكذبة؟ من الواضح هنا أنه، من منظور الذين يقعون خارج دائرة الوحي، لا مهرب من اللجوء إلى معايير مستقلة عن الوحي لمعرفة من تلقى الوحي بالفعل ومن لم يتلقه، من هم الصادقون ومن هم الكذبة. وهذه المعايير المستقلة عن الوحي، كائنة ما كانت، هي معايير بيذاتية.

من الواضح من تحليلنا حتى الآن أننا نحن الذين نقع خارج دائرة الوحي لا نملك إلا أن نعامل المعرفة المزعومة التي يأتينا بها من يدعي تلقيها عن طريق الوحي على أنها غير مصداقة لذاتها. إن ادعاءاته تخضع لمعايير بيذاتية، من منظورنا نحن، لأننا، أصلاً، لسنا في وضع أبستامي يسمح لنا بأن نقول إنه تلقى الوحي فعلاً، إلا إذا كانت في حوزتنا أدلة مستقلة عن ادعائه تلقي الوحي تثبت أنه، فعلاً، تلقاه. إذن، فإن الوضع الذي نحن فيه هو وضع يخضع لمعايير العقل، وليس لمعايير الوحي. وما دام الأمر كذلك، من منظورنا نحن الذين نقع خارج دائرة الوحي، فإنه لا مهرب لنا من أن نحسب المعرفة الخلقية أو المعيارية في أساس المعرفة الدينية. ولهذا فإنه لا يمكننا أن نقول، من هذا المنظور الأبستامي، إن معرفة الله ممكنة، إلا إذا لم نكن عاجزين بحكم طبيعتنا عن أن نعرف ما هي المبادىء المعيارية أو الخلقية الأساسية. إذن، إذا كانت معرفة الله ممكنة، فإن الإنسان قادر بمفرده على الحصول على معرفة خلقية أو معيارية. وإذا صح هذا التحليل، إذن لا يبقى لمنظري الصحوة أي أساس يقيمون عليه محاولتهم الربط على نحو ضروري بين الإسلام والسياسة.

الفصل الثاني عشر

العلمانية والعقلانية واستقلالية الإنسان

إن ما يعنينا في هذا الفصل في المقام الأول هو استقلالية الإنسان وما تعنيه على وجه التحديد وكيفية ارتباطها بمسألة تسويغ العلمانية. أولاً، ينبغي أن نعمل على توضيح الأبعاد المختلفة للاستقلالية لنحاول من ثم أن نصل إلى المبادىء العامة الضرورية لضمان استقلالية الإنسان. وبعد معالجتنا لهذه المسألة، سنقوم بمعالجة المسألة الأساسية الثانية التي ستعنينا هنا، ألا وهي ضرورة اتخاذ النظام السياسي طابعاً علمانياً لضمان عدم خرق المبادىء العامة المطلوبة للحفاظ على استقلالية الإنسان بأبعادها المختلفة.

لننتقل الآن إلى معالجة السؤال الأول. إن لاستقلالية الإنسان بعدين أساسيين يجب التمييز بينهما. فاستقلاليته، من جهة، هي استقلالية العقل الإنساني، وهي، من جهة ثانية، استقلالية الإنسان باعتباره كائناً أخلاقياً. والاستقلالية في بعدها الأول هي ما ركزنا عليه في عدد من الفصول السابقة في محاولتنا البرهنة، من جهة، على أن المعرفة العملية لا تقبل الاشتقاق من المعرفة الدينية والبرهنة، من جهة ثانية، على أن المعرفة الدينية ليست ممكنة، نظرياً، باعتبارها معرفة بيذاتية، إلا إذا أخضعنا الوحي، أو الادعاءات المؤسسة على الوحي، لمعايير العقل. من الواضح أن ما تعنيه استقلالية العقل، في ضوء الاعتبارات الأبستمولوجية التي لجأنا إليها سابقاً في هذا الكتاب، هو أن لمعايير العقل أولوية مطلقة في الشؤون المعرفية. فإذا صح تحليلنا في الفصول السابقة، فإن المعرفة باعتبارها شأناً بيذاتياً (ولا أهمية مطلقاً هنا لمفهوم المعرفة باعتبارها شأناً خاصاً، على افتراض إمكان هذا النوع من المعرفة) غير ممكنة إلا إذا قامت على أسس عقلية. فلا الوحي ولا الحدس[1] ولا أية وسيلة أخرى قد يحلو لواحدنا أن يفترضها كمصدر للمعرفة يمكن أن تتخذ على أنها ذات أولوية على العقل أو على أنها حتى مستقلة عن العقل. كل ادعاء معرفي يقوم على حدس أو وحي

مزعوم ينبغي أن يوضع على محك العقل وإلا فإنه يبقى مجرد ادعاء ويكون نصيبه من التحول إلى معرفة حقة هو لا شيء. وهذا يعني، على الأقل، أن للعقل استقلالية تامة عن كل ما يقع خارجه، فلا يمكن إخضاعه لرقابة دينية أو غير دينية، ولا يمكن لأية معايير من خارجه، مهما كان نوعها ومضمونها، أن تكون ذات أسبقية على معاييره.

إن استقلالية العقل، بالمعنى الذي يعنينا هنا، ليست استقلاليته فقط باعتباره عقلاً نظرياً، بل واستقلاليته أيضاً باعتباره عقلاً عملياً. فإن وظائف العقل لا تنحصر، كما صار واضحاً من تحليلنا السابق في هذا الكتاب، في تزويدنا بمعرفة علمية للواقع وبمعرفة رياضية ومنطقية وما شابه ذلك. فإن للعقل أيضاً وظيفة معيارية ـ جوهرية، أي أنه أيضاً مصدر معرفتنا لما ينبغي أن يكون وللغايات التي ينبغي أن نختارها وللمثل العليا السياسية الاجتماعية التي ينبغي أن نتبناها وللقيم والمعايير التي ينبغي أن نجعلها الأساس لتقييم أفعالنا وقراراتنا. فليست المعرفة النظرية وحدها (المعرفة العلمية والرياضية والمنطقية) هي من اختصاص العقل، بل والمعرفة المعيارية أيضاً. فقد بينا في أكثر من فصل من فصول هذا الكتاب أنه لا يمكننا أن نجعل المعرفة الأخيرة من اختصاص الدين وحده وأن نقيمها على النقل، لا العقل. فالمعرفة المعيارية هي في أساس المعرفة الدينية، مما يعني أن المعرفة الدينية غير ممكنة، أصلاً، بدون امتلاكنا لمعرفة معيارية مستقلة عنها. ولكن أين عساها تجد المعرفة المعيارية مصدرها المستقل إن لم يكن في العقل؟ إذن من الواضح، في ضوء تحليلنا السابق في هذا الكتاب، أنه إذا كانت المعرفة الدينية ممكنة على الإطلاق، فإن امكانها يستوجب، بالضرورة، إمكان المعرفة المعيارية باعتبارها من اختصاص العقل العملي وحده.

وإذا أضفنا الآن الاعتبارات التي تناولناها في الفصل العاشر وحاولنا من خلالها أن نبين ضرورة إخضاع الادعاءات المبنية على الوحي أو النقل لمعايير العقل، إذن لا بد من أن نستنتج أنه لا يمكن للمعرفة، بعامة، باعتبارها شأناً بيذاتياً، إلا أن تكون من اختصاص العقل وحده. وهذا يعني، لا شك، أن المعرفة المعيارية، على افتراض أنها شيء ممكن، هي، مثل أي نوع آخر من المعرفة، من اختصاص العقل وحده[٢].

قد يتساءل بعض القراء هنا لماذا هذا الإصرار على إخضاع الوحي للعقل وليس العكس. لماذا لا يكون الوحي هو مرجعنا الأخير في كل الأمور، بحيث يكون المعيار الأساسي للصدق أو الصحة هو التطابق مع معطيات الوحي أو عدم التعارض مع هذه

المعطيات وما شابه ذلك؟ إن الجواب يتلخص في النقطتين الآتيتين:

أولاً، حتى لو افترضنا أن العودة إلى معطيات الوحي تعني، بالضرورة، العودة إلى كلام الله وأنها يمكن، من حيث المبدأ، أن تزودنا بكل ما يلزمنا للحسم في كل المسائل، فإنه لا يمكننا أن نعرف، كما بينا في الفصل العاشر، أن هذه النصوص الدينية أو تلك متضمنة في معطيات الوحي إلا إذا أخضعناها لمعايير عقلية مستقلة عنها. لا شك طبعاً أنه إذا كانت نقطة البداية لنا هي معطيات الوحي الفعلية ـ أي كلام الله بالذات ـ إذن بإمكاننا، في هذه الحالة، أن نعتبر هذه المعطيات معيارنا النهائي والمطلق. فكلام الله صادق بالضرورة لأن الله، بحكم ماهيته، كلي المعرفة وكلي الخير، مما يعني على التوالي أنه لا يمكن ألا يصدق أي اعتقاد من اعتقاداته ولا يمكن أن يضللنا بخصوص أي أمر من الأمور. المعرفة الكلية والخير الكلي يضمنان معاً بصورة مطلقة صدق كلام الله. ولكن المشكلة، كما صار واضحاً من خلال الحجج التي أوردناها في الفصل العاشر، أن البداية المطلقة لنا لا يمكن أن تكون معطيات الوحي الفعلية، بل ما يقدم لنا على أنه معطيات الوحي الفعلية. بمعنى آخر، إننا لا نبدأ بما نعرف أنه معطى للوحي، بل، في أفضل حال، بما يبدو أنه معطى للوحي. وللانتقال مما يبدو أنه معطى للوحي إلى معرفة ما هو معطى فعلياً للوحي، فإننا نحتاج إلى الخروج من دائرة الوحي واللجوء إلى أدلة عقلية مستقلة عن الوحي.

ثانياً، إن المعرفة، كما بينا في السابق، هي شأن بيذاتي في الصميم، ومعاييرها، لهذا السبب بالذات، معايير بيذاتية. أما الوحي فخاص، مما يعني أنه لا يمكننا أن نقول عن أي اعتقاد يدعي صاحبه أنه قائم على الوحي إنه يشكل معرفة، إلا بعد أن يجتاز هذا الاعتقاد امتحان التحقق البيذاتي. ولكن التحقق، بيذاتياً، من صدق اعتقاد ما هو بمثابة إخضاع لهذا الاعتقاد لمعايير العقل، لأن الأخيرة وحدها هي المعاييرالبيذاتية للمعرفة. ولذلك من الواضح هنا أننا إذا أعطينا الأولوية للوحي في الشؤون المعرفية، فإن هذا يكون بمثابة اشتراطنا عدم اعتبار اعتقاد ما من اعتقاداتنا على أنه يشكل معرفة، إلا إذا تبين لنا أنه لا يتعارض مع ما يدعي شخص ما أنه أوحي له به. لاحظ هنا أن ما نشترطه لا يمكن أن يكون أن الاعتقاد المعني لا يتعارض مع ما أوحي به فعلاً. فكما أوضحنا في الفقرة السابقة، نحن لا نبدأ بمعطيات الوحي الفعلي، بل بما يبدو لنا أنه معطى للوحي. ولكن إذا كان ما نشترطه هو عدم تعارض الاعتقاد مع ما يدعي شخص أنه أوحي له به، إذن فإن ما نشترطه هو إخضاع ما هو عام لما هو خاص، ما هو بيذاتي لما هو ذاتي. وأقل ما يمكن قوله في النتيجة الأخيرة

هو أنها مخالفة لطبيعة المعرفة ومخالفة، بالتالي، للعقل. ولن ينفعنا هنا في شيء أن نعدل في الشرط السابق بحيث يصير شرطاً ينص على ضرورة عدم تعارض الاعتقاد مع ما يدعي شخص نثق به أنه أوحي له به. فقد نمنح شخصاً ثقتنا ـ وحتى ثقتنا المطلقة ـ ولكن هذا لا يحل المشكلة المعرفية، كما أوضحنا سابقاً في الفصل العاشر. فقد نجد بيننا جماعة تمنح هذه الثقة المطلقة لشخص آخر يدعي غير ما يدعيه السابق، وهنا تظهر، لا شك، وبشكل واضح، الحاجة إلى معايير بيذاتية نستطيع على أساسها أن نبين من يستحق ثقتنا ومن لا يستحقها، من يعول على كلامه ومن لا يعول عليه. في غياب معايير كهذه، تصبح مسألة من هو جدير بثقتنا المطلقة ومن هو غير جدير بها مسألة منوطة بالاعتقادات الخاصة لكل جماعة من هاتين الجماعتين. وما دامت المسألة مسألة خاصة، بهذا المعنى، إذن فلا معرفة بعد لمن يوثق بكلامه وادعاءاته ولمن لا يوثق بكلامه وادعاءاته، ولا يمكن الحصول على المعرفة المطلوبة بهذا الخصوص إلا بعد أن نطبق معايير تتخطى الفروقات بين الجماعتين.

ما يوضحه تحليلنا السابق هو أن الطبيعة الخاصة للوحي، من جهة، والطبيعة البيذاتية العامة للمعرفة، من جهة ثانية، هما في أساس إعطائنا الأولوية للعقل على الوحي. إن العقل، على المستوى المعرفي، هو حلقة الوصل الأساسية بين الاعتقاد أن كذا وكذا أوحي به لشخص ما وبين المعرفة الفعلية أن كذا وكذا أوحي به لهذا الشخص. وإذا أخذنا في الحسبان الآن أن كل ما قد يتخذه أي منا، من دون العقل، مصدراً لمعرفته، كالحدس، مثلاً، ينطبق عليه ما ينطبق على الوحي لجهة كونه ذا طابع ذاتي خاص، إذن فلا بد لنا أن نستنتج أن للعقل أولوية عليه مثلما له أولوية على الوحي. وهكذا يصير من الواضح أنه لا معرفة يدعي صاحبها أنه استمدها من مصدر غير العقل، يمكن اعتبارها معرفة بالمعنى الحق، ما لم نخضع موضوعها لمعايير العقل، أي ما لم نتحقق من صدق هذا الموضوع، بيذاتياً. وما دام الاحتكام إلى العقل هو الفيصل الأخير في كل الشؤون المعرفية، إذن فإن استقلالية العقل، على المستوى الأبستمولوجي، تامة ومطلقة.

الاستقلالية التي نعزوها للإنسان لا تعني فقط استقلالية العقل، بل إنها تعني أيضاً استقلالية الإنسان بوصفه فاعلاً أخلاقياً ويتحمل، بالتالي، مسؤولية أفعاله. وإذا كانت أعتبارات أبستمولوجية معينة (أي اعتبارات تتعلق بطبيعة المعرفة الإنسانية) هي التي تفسر استقلالية العقل الإنساني، فإن ما يفسر استقلاليته كفاعل أخلاقي لا يمت بصلة لأية اعتبارات أبستمولوجية. فإن استقلاليته، على المستوى الأخلاقي، تنبع،

بالأحرى، من طبيعة قراراته الأخلاقية، من جهة، ومن طبيعته الأخلاقية والعقلانية من جهة ثانية.

من الضروري أن نوضح منذ البداية أننا لا نفهم بالاستقلالية هنا معناها الكانطي. فالاستقلالية الأخلاقية، في نظر كانط، تقضي بالنظر إلى الملكة الأخلاقية (Ethical Faculty) على أنها تشرع القانون أو القوانين الأخلاقية بصورة سابقة على أي تصور محدد للخير أو الشر قد ينبع من القانون الأخلاقي. إن فقدان الاستقلالية الأخلاقية، فيما يذهب إليه كانط، هو أمر يكمن في جعلنا تصوراً محدداً للخير أو الشر هو بداية تفكيرنا الأخلاقي، كأن نبدأ، مثلاً، بتصور الخير على أنه ما يحقق السعادة وتصور الشر على أنه ما يقود إلى عكس ذلك. وإذا ابتدأنا بداية كهذه، فإن ما نصل إليه هو النظر إلى العقل على أنه مجرد وسيلة لتحقيق السعادة وتجنب التعاسة. إن فقدان الاستقلالية، إذن، يعني إخضاع القرارات والاختيارات الأخلاقية لاعتبارت لا تنبع من العقل الأخلاقي (Ethical Reason). فإن طبيعة الإنسان، كما يعتقد كانط، ذات وجهين، وجه عقلاني ووجه تجريبي أو شهوي. وعقلانية الإنسان ليست مجرد عقلانية أداتية (Instrumental Rationality)، بل إنها أيضاً عقلانية معيارية أو أخلاقية. من هنا يأتي تمييز كانط بين العقل النظري والعقل العملي. إن العقل العملي، باعتباره عقلاً أخلاقياً، هو مصدر معرفتنا لما ينبغي أن نفعله. وما ينبغي أن نفعله، من المنظور الأخلاقي، هو ما يملي علينا القانون الأخلاقي فعله، بغض النظر عن النتائج المترتبة على فعله. أن يتصرف واحدنا على نحو أخلاقي هو أن يفعل ما يستوجبه القانون الأخلاقي لا لسبب آخر سوى أنه ما يستوجبه القانون الأخلاقي[٣]. ولكن لأن للإنسان طبيعة شهوية أو تجريبية (غير عقلانية) فإن هناك في داخله ما يدفعه في اتجاه معاكس لما يقتضيه العقل الأخلاقي، مما يجعله يختبر صراعاً داخلياً بين إحساسه بالواجب ورغباته. إن طبيعته الشهوية تشكل مصدر إكراه له؛ فهو قد يعرف ما الذي ينبغي فعله في وضع معطى ولكنه قد لا ينجح في فعله إلا بعد صراع مع رغباته التي تشده في الاتجاه المعاكس. ولهذا يستنتج كانط أن العمل بمقتضى العقل العملي هو ما يشكل التعبير الأكمل عن استقلالية الإنسان.

إن ما يشدد عليه كانط بهذا الصدد وما نجد صدى له في فلسفة هارتمان الأخلاقية هو طبيعة الإرادة من حيث كون الأخيرة إرادة ذاتٍ غير تجريبية (Non-Empirical) لا تخضع للقوانين السببية أو لأي نمط من أنماط الحتمية الميكانيكية. إن للذات، بما هي ذات غير تجريبية، القوة على توليد سلاسل سببية جديدة وعلى التدخل، بالتالي، في ميكانيكة عالم الأحداث بدون إبطالها أو إحداث

أي خلل فيها. إن الذات تفعل هذا عن طريق خضوعها لما يمليه العقل العملي، أي القانون الأخلاقي من حيث كونه لا يرتبط بالقوانين الميكانيكية السببية التي تخضع لها حوادث الفيزياء بدون استثناء. إن الفعل هنا يصبح تنفيذاً لأمر أخلاقي ـ أي الفعل الحر ـ مما يعني أن الفعل الصحيح، من المنظور الأخلاقي، هو فعل حر، بينما الفعل غير الصحيح من هذا المنظور هو فعل غير حر وأنه لا وجود لأفعال محايدة أخلاقياً أو اختيارات عشوائية. وهذه النتائج، لا شك، مرفوضة لأسباب واضحة[٤].
فإن مسألة ما إذا كان فعل ما فعلاً حراً أم لا هي مسألة تتعلق في المقام الأول بما إذا كان صاحب الفعل مسؤولاً عن هذا الفعل أم لا. ومن الواضح هنا أنه لا معنى للقول إن الإنسان مسؤول فقط عن الأفعال الصحيحة من الوجهة الأخلاقية. إذن بما أن مفهوم المسؤولية يمكن تطبيقه على الأفعال غير الصحيحة من الوجهة الأخلاقية مثلما يمكن تطبيقه على الأفعال الصحيحة من الوجهة الأخلاقية، فإن مفهوم الحرية، لهذا السبب، يمكن أن ينطبق على الأفعال السابقة مثلما يمكن أن ينطبق على الأفعال الأخيرة. كذلك فإنه لأمر واضح أن هناك أفعالاً محايدة من الوجهة الأخلاقية، أي لا هي صحيحة ولا هي خاطئة أخلاقياً. فإن اختياري، مثلاً، أن أزين جدران مكتبي برسومات أو لوحات فنية من نوع معين، بدل نوع آخر، هو لأسباب جمالية ولا أهمية للاعتبارات الأخلاقية على الإطلاق.

إننا لا نفهم بالاستقلالية، إذن، ما فهمه كانط بها، أي على أنها سمة لذاتٍ غير تجريبية تفعل وفق ما يمليه العقل الأخلاقي بمعزل عن تأثيرات العالم وقوانينه الميكانيكية السببية. إننا لا نرفض طبعاً اعتقاد كانط أن العقلانية ليست مجرد عقلانية أداتية بل هي أيضاً عقلانية معيارية، أو «عقلانية نقدية»، بحسب تعبير هابرماز. فاستقلالية العقل، كما أوضحنا في القسم الأول من هذا الفصل، هي استقلاليته ليس بوصفه عقلاً نظرياً فحسب، بل واستقلاليته أيضاً بوصفه عقلاً عملياً (معيارياً أو أخلاقياً). ولكن استقلالية الإنسان بوصفه كائناً أخلاقياً لاتعني لنا ما عنته لكانط: عمل الإنسان بمقتضى العقل الأخلاقي وليس بمقتضى رغباته. لا نكران طبعاً، من زاوية نظرنا، أن القيام بفعل ما لا لسبب سوى أنه يحقق رغبة أنانية من رغباتي لا يشكل فعلاً صحيحاً من الوجهة الأخلاقية. ولكن من الواضح أن رغباتي ليست كلها أنانية. ولذلك فحتى لو سلمنا على سبيل الجدل أن استقلالية الإنسان كفاعل أخلاقي تستوجب تغلبه على رغباته الأنانية وعمله بمقتضى العقل الأخلاقي، فإن هذا لا يقودنا، بالضرورة، إلى النتيجة الكانطية أن استسلام الفاعل الأخلاقي لرغباته هو بمثابة تخل عن استقلاليته. فقد تكون الرغبة التي تفسر قيامي بفعل ما هي رغبتي في

أن أعمل بمقتضى الاعتبارات الأخلاقية الصحيحة، أي أن أعمل ما يمليه العقل الأخلاقي. ما يعنيه هذا طبعاً هو أني قد أكون ذا حس أخلاقي متين وأحرص دائماً على ألا أقوم بأي فعل مخالف لما يقتضيه العقل الأخلاقي. ولذلك فعندما أقوم في وضع معطى بالفعل الذي أعتقد أنه يمتثل لمقتضيات العقل الأخلاقي، من بين الأفعال المتاح لي القيام بها، فإن ما يفسر قيامي بهذا الفعل ليس مجرد اعتقادي أن هذا الفعل هو ما تمليه الاعتبارات الأخلاقية الصحيحة، بل اعتقادي الأخير هذا بالإضافة إلى عناصر معينة في شخصيتي تنبع من كوني ذا حس أخلاقي متين. فبسبب هذه العناصر في شخصيتي، فإن اعتقادي المشار إليه سيولد لدي في الوضع المعطى ميلاً قوياً لأن أقوم بالفعل المعني، حتى ولو كان قيامي به مضراً بمصلحتي الشخصية.

من الواضح من تحليلنا السابق أن ما قد أفعله في هذا الوضع أو ذاك أمر لا يتوقف فقط على ما أعتقده عن هذا الوضع، بل يتوقف أيضاً على عوامل أخرى تتعلق بشخصيتي. ولذلك فإن اعتقادي، مثلاً، أن القيام بفعل من نوع معين هو ما تقتضيه الاعتبارات الأخلاقية الصحيحة قد لا يردعني مطلقاً عن القيام بعكسه. فقد أكون شخصاً من النوع الذي لا يتورع من خرق قواعد ومبادىء الأخلاق إذا رأى في ذلك تحقيقاً لكسب أو منفعة شخصية له. وإن شخصاً كهذا لن يجعله يتردد في القيام بما هو مخالف للعقل الأخلاقي (أو لن يجعله ربما يحجم عنه) إلا خوفه من أن يكون العقاب الذي ينتظره فيما لو قام بما هو مخالف للعقل الأخلاقي أشد ضرراً عليه من أي كسب قد يحققه جراء قيامه به. وسواء أقمت بفعل ما لحرصي على أن أفعل فقط ما يستوجبه العقل العملي أو الأخلاقي أم قمت بعكس هذا الفعل لتحقيق الكسب لنفسي أم أحجمت عن هذا لخوفي من عقاب مرتقب، فإن ما يفسر فعلي في كل حالة هي رغبة ما لدي. ولا أفقد في أية حالة من هذه الحالات استقلاليتي كفاعل أخلاقي إلا إذا كانت الرغبة التي تفسر فعلي في هذه الحالة رغبة لا تقاوم. ولكن عندما تكون الرغبة من النوع الذي لا يقاوم، فإنه لا يكون بوسع صاحبها التغلب عليها مهما حاول. ورغبة كهذه هي رغبة لا عقلية ولا يمكن، بالتالي، تحميل صاحبها مسؤولية الأفعال التي تترتب عليها.

من الواضح، إذن، أن الاستقلالية ليست، كما فهمها كانط، منوطة بتحرر الفاعل من رغباته وميوله بإطلاق، بل تحرره مما هو لا عقلي من بينها. إنها سمة تسند إلى التفكير، أو، بالأحرى، سيرورة التفكير الأخلاقي المتروي (Moral Deliberation)، بغض النظر عن النتيجة التي يصل إليها الفاعل، أي عن القرار الذي تنتهي إليه سيرورة التفكير الأخلاقي هذا. بمعنى آخر، قد تكون النتيجة التي أصل

إليها محايدة من الوجهة الأخلاقية أو حتى مخالفة لما يقتضيه العقل الأخلاقي، دون أن يعني هذا مطلقاً أنني فاقد لاستقلاليتي كفاعل أخلاقي. المهم أن انخراطي في تفكير مترو يعني أن القرار الذي أصل إليه في النهاية هو قرار عقلاني، أي يقوم على أسباب عقلية (Reasons). قد تكون الأسباب العقلية التي يقوم عليها القرار من النوع الخاص بي كفاعل أخلاقي (Agent-Relative Reasons) أو قد تكون أسباباً عقلية محايدة (Agent-Neutral Reasons)[٥]. ولا شك هنا أن الأسباب الأخلاقية باعتبارها أسباباً عقلية هي من النوع الأخير، لا من النوع السابق. ولكن من الواضح أن العمل بموجب أسباب من النوع السابق لا يمكن تصنيفه فوراً على أنه لا عقلاني. من هنا يتضح أن استقلالية الإنسان كفاعل أخلاقي لا تتأثر سلبياً بواقع كون الأسباب العقلية لأفعاله هي أسباب خاصة به وليست أسباباً محايدة. المهم أن هناك أسباباً عقلية لأفعاله وأن سيرورة وصوله إلى اختيار ما اختاره من أفعال هي سيرورة تفكير مترو. وما يعطل استقلاليته هو إما سيطرة الرغبات اللاعقلية على أفعاله ـ وهي الرغبات التي لا يمكن مقاومتها، كما أوضحنا، ـ أو خضوعه للوصاية فتجيء أفعاله مجرد تنفيذ آلي لقرارات سواه.

إن ما يعنينا هنا، في المقام الأول، ليس دور الرغبات اللاعقلية في تعطيل الاستقلالية، بل دور الوصاية المفروضة في تعطيلها. إن الصورة التي تظهر عن الفاعل الأخلاقي في حالة فرض الوصاية الأخلاقية عليه هي صورة شخص فرض عليه التخلي عن مسؤوليته في اتخاذ القرارات. إن سواه يفكر عنه، وكأنه غير أهل لأن يفكر لنفسه ويقرر ما الذي عليه أن يفعله[٦]. إن هذا، لا شك، يشكل تجريداً له من عقلانيته، لأنه تجريد له من قدرته على اتخاذ القرارات وتحمل مسؤولية اتخاذها. ولكن هذا يتعارض مع طبيعة الإنسان كفاعل أخلاقي وينزل به إلى درك العجماوات، أو، في أفضل حال، إلى درك البلهاء والمتخلفين عقلياً أو الأطفال.

إن مسألة الوصول إلى قرار أخلاقي ليست مسألة آلية لا تتضمن سوى تطبيق فوري لقاعدة أو مبدأ ما على وضع معطى، بل إنها أعمق وأعقد من هذا. والتفكير الأخلاقي المتروي ذو استقلالية بمعنى أنه لا يمكن أن يحل تفكير أي شخص محل تفكير أي شخص سواه، دون أن يعني هذا أنه لا يجوز لواحدنا أن يسترشد بسواه وما شابه ذلك[٧]. المهم ليس ما إذا كان واحدنا يسترشد بسواه، لسبب أو آخر، بل إنه لا يقبل الوصاية الأخلاقية لأحد عليه وأنه هو الذي يتحمل في نهاية الأمر مسؤولية ما يختار وما يفعل. إن ما يستبعده، إذن، مفهوم الاستقلانية هو مفهوم الوصاية، من أية جهة جاءت. إن الاستقلالية هي سمة متماهية مع الرشد وامتلاك الإنسان لكامل قواه

العقلية وقدرته، بالتالي، على الانخراط في تفكير متروٍ. إنها توأم المسؤولية الأخلاقية.

حتى تتوضح الأمور على نحو أفضل لنحاول أن نفهم أكثر ما هي طبيعة التفكير الأخلاقي ولماذا لا يمكن للتفكير الأخلاقي لأحد أن يحل محل التفكير الأخلاقي لأي سواه ومتى يكون جائزاً، في سياق انخراط واحدنا في تفكير أخلاقي متروٍ، أن يسترشد بسواه[٨].

يستهدف التفكير الأخلاقي الوصول إلى قرار بخصوص ما الذي ينبغي فعله في وضع معطى. إنه، لا شك، تفكير معياري في الصميم. ولكن أول ما نلاحظه في تناولنا لأسئلة ذات طابع معياري هو أن الوصول إلى جواب عن أي منها ليس عملية آلية لا تتضمن أكثر من تطبيق مبدأ أو قاعدة ما على الوضع الذي نجد أنفسنا فيه. فنحن لا نتفق مع كانط في ادعائه أن السؤال المعياري، ما الذي ينبغي فعله في الوضع كذا وكذا؟ ما هو إلا سؤال عما يستوجبه في الوضع المعني مبدأ الأمر المطلق الكانطي[٩] (Categorical Imperative). فإن مبدأ الأمر المطلق لا يشترط سوى أن يكون المبدأ الذي يشكل الأساس لما نفعله (أي المسوغ لما نفعله) مبدأ قابلاً للتعميم على كل الحالات المماثلة بدون استثناء. ولكن شرط القابلية للتعميم هو، في أفضل حال، شرط ضروري، وليس كافياً، لاختيارنا القيام بالفعل الذي يجد أساسه في المبدأ المعني. فليس أمراً مخالفاً للعقل أن نقول إنه يمكن لمبدأ لا أخلاقي أن يكون قابلاً للتعميم بالمعنى الكانطي. فإن شخصاً ذا نزعة فردانية جامحة، مثلاً، ستصدر أفعاله عن المبدأ القائل: إن كل شخص مسؤول عن نفسه فقط. ولكن المبدأ الأخير ينطوي، لا شك، على المبدأ اللاأخلاقي: ما من أحد ملزم بمد يد العون إلى سواه ممن يحتاجون إلى عون. إن الشخص الفرداني في مثالنا، لأنه يتبنى الفردانية أسلوب حياة، لن يعارض مطلقاً في أن يطبق المبدأ الأخير عليه مثلما يطبق على سواه. أنه، بمعنى آخر، سيرضى أن يعامل هو نفسه من قبل سواه كما سيعامل هو سواه فلا يستثني ذاته ويكون، بالتالي، غير متسق مع نفسه.

ولكن حتى لو افترضنا على سبيل الجدل أنه ما من مبدأ لا أخلاقي يمكن تعميمه على النحو الذي يقتضيه مبدأ الأمر المطلق، فإن شرط القابلية للتعميم لا يمكن أن يكون شرطاً كافياً لاختيار الفعل الذي يجد مسوغه في المبدأ القابل للتعميم. إن هذا يعود إلى سبب بسيط، ألا وهو أنه من النادر أن يكون الوضع من النوع الذي ينطبق عليه مبدأ واحد من المبادىء القابلة للتعميم وأن الحالات التي ينطبق عليها أكثر من مبدأ من النوع الأخير قد لا تسمح سوى بتطبيق مبدأ واحد منها.

هذه الحالات طبعاً هي الحالات التي يحصل فيها تعارض عند التطبيق بين مبدأين أخلاقيين أو أكثر أو بين قاعدتين أخلاقيتين أو أكثر. فقد أجد نفسي، مثلاً، في وضع يتعارض فيه قول الصدق مع وفائي بوعد قمت به، وهنا لا ينفعني مبدأ الأمر المطلق الكانطي لأن القاعدة «ينبغي قول الصدق» قابلة للتعميم وكذلك القاعدة «ينبغي الوفاء بالوعد». وما أختار عمله في الوضع المعني أمر يتوقف على عوامل مستقلة عما يقتضيه مبدأ كانط[١٠].

وإذا كنا لا نتفق مع موقف كانط الديونطولوجي في جعله شرط قابلية مبدأ للتعميم شرطاً ضرورياً وكافياً للعمل بموجبه، فإن هذا لا يعني أننا نحتضن موقفاً غائياً كموقف جون ستورات مل، مثلاً[١١]. فإن مل اعتقد أن السؤال المعياري، ما الذي ينبغي فعله في وضع معطى؟ ما هو إلا سؤال عما يحقق، من بين البدائل المتاحة لنا في الوضع المعطى، أكثر ما أمكن من السعادة لأكبر عدد ممكن من الناس. إن موقفاً كهذا يفترض أن الصعوبة الوحيدة التي تواجه الشخص كفاعل أخلاقي هي من النوع العملي، أي أنها تتعلق بوجود موانع عملية كثيرة تحول بيننا وبين معرفة متغيرات الوضع الكثيرة على نحو يجعلنا نقدر إلى حد معقول ما هي النتائج المترتبة على قيامنا بفعل ما دون سواه من البدائل المتاحة. وبمجرد أن تزال هذه الموانع عن طريق وصولنا إلى معرفة وافية للوضع المعطى، تصبح عملية تقريرنا لما ينبغي فعله في هذا الوضع عملية آلية خالصة. ولكن مل، في نظرنا، ليس مصيباً في موقفه هذا، لأنه لا هو أمر واضح بذاته ولا هو أمر قام عليه الدليل أن السعادة هي الشيء الوحيد الذي له قيمة كامنة (أي قيمة في ذاته). إن العدالة والحرية والصداقة والحب والمساواة ليست أقل قيمة من السعادة. أضف إلى ذلك أن هناك واجبات خاصة يمليها كون الشخص عضواً في مؤسسة ما وأنه ملزم بها، ليس لأن القيام بها يحقق أكثر ما أمكن من السعادة أو أكثر ما أمكن من القيمة الكامنة، بل لأنه عضو في مؤسسة ما (أي لأنه، مثلاً، أب أو أستاذ أو قاضٍ أو قام بوعد ما وما شاكل ذلك)[١٢].

إن التفكير الأخلاقي لا يبدأ في الواقع بافتراض مبدأ مطلق كمبدأ كانط (= مبدأ الأمر المطلق) أو مبدأ مل (= مبدأ المنفعة Principle of Utility) أو مبدأ آخر، ديونطولوجي أو غائي. إنه يبدأ بالقواعد الأخلاقية، أي بقواعد كالتي تقضي بتحريم السرقة أو تحريم القتل وتحريم الغش والكذب أو كالتي تقضي بالوفاء بالوعد وبمساعدة المحتاجين وبمعاملة الآخرين معاملة حسنة... الخ.، إن القاعدة الأخلاقية، كما بينا في مكان آخر من هذا الكتاب، لا تقرر واجباً مطلقاً. إنها، في أفضل حال، تقول لنا ما هو واجبنا للوهلة الأولى. إن هذا يعود إلى أن القواعد قد

تتعارض عند التطبيق، مما يعني أن ما تقول قاعدة من هذه القواعد أنه واجبنا ليس من الضروري أن يكون واجبنا الفعلي في وضع معين وفي ظل شروط معينة. فالقاعدة التي تقضي بتحريم الكذب، مثلاً، قد تتعارض، في وضع معين وفي ظل شروط معينة، مع القاعدة التي تقضي بعدم الحاق الأذى بالآخرين. فإن ما يقرر ما هو واجبي الفعلي في الوضع المعني هو شيء مستقل عن هاتين القاعدتين. إن الانتقال مما أعرف أنه واجبي للوهلة الأولى إلى تقرير واجبي الفعلي في الوضع الذي أجد نفسي فيه هو عملية على درجة عالية من التعقيد والصعوبة. فلا وجود لقواعد إجرائية أو شبه إجرائية هنا (أي ألغورثم Algorithm في لغة الرياضيات) تمكن واحدنا من أن يصل خطوة خطوة إلى قرار بخصوص ما الذي ينبغي فعله في وضع معين وفي ظل شروط معينة. قد يكون من السهل أن يعرف واحدنا ما هو واجبه للوهلة الأولى في هذا الوضع أو ذاك، لأن المسألة لا تحتاج إلى أكثر من معرفته ما هي السمات الظاهرة للوضع وما هي القاعدة أو القواعد التي يتناسب تطبيقها مع هذه السمات. فقد تكون سمة من سمات هذا الوضع، مثلاً، أنني وعدت صديقي بأمر ما. وهنا لدي قاعدة أخلاقية جاهزة، ألا وهي القاعدة التي تقضي بالوفاء بالوعد، وهي القاعدة التي يتناسب تطبيقها، في هذه الحالة، مع السمة المعنية. قد تكون للوضع سمة أخرى ظاهرة يستدعي وجودها تطبيق قاعدة أخلاقية أخرى مثل أن يكون الوضع من النوع الذي إذا قمت فيه بوفائي بوعدي لصديقي سيؤدي هذا إلى إلحاقي الأذى بشخص آخر. هنا أيضاً لدي قاعدة أخلاقية جاهزة، ألا وهي التي تقضي بعدم إلحاق الأذى بالآخرين، وهي القاعدة التي يتناسب تطبيقها مع السمة الثانية. وفي هذا الوضع الذي نتصوره لم يكن صعباً عليَّ أن أعرف أن لدي واجبين من واجبات الوهلة الأولى لعدم تجاوزي السمات الظاهرة للوضع، من جهة، ولوجود قواعد أخلاقية في حوزتي يتضح لي في ضوئها ما الذي تستوجب فعله كل سمة من هذه السمات الظاهرة للوضع.

ولكن للوضع سمات غير ظاهرة، وهي من نوع النتائج البعيدة التي ستترتب على قيامنا في هذا الوضع بفعل معين دون سواه من البدائل المتاحة. إن الاستقراء ينفعنا، لا شك، في محاولة تقريرنا لهذه النتائج، وهنا قد نجد أن بعضنا في وضع ابستامي (معرفي) أفضل من وضع بعضنا الآخر بالنسبة لتقرير هذه النتائج البعيدة. ولكن من الملاحظ هنا أنه في الكثير من الحالات يكون الوضع الذي نجد أنفسنا فيه من التعقيد بمكان بحيث يتعذر أن يكون بيننا من هو في وضع أفضل من سواه بخصوص القدرة على استقراء السمات غير الظاهرة للوضع من معرفة الوقائع المرتبطة

به. هنا على كل منا أن يتصرف بمفرده وأن يلجأ إلى قدرته الخاصة على استبصار الأمور وتقديره الخاص للنتائج.

على أن بيت القصيد في تحليلنا لا يكمن في النقطة الأخيرة. فالسمات غير الظاهرة للوضع قد يتعذر استقراؤها عملياً، ولكن استقراءها ليس مستحيلاً نظرياً، كما يعتقد فيلسوف كجان بول سارتر، مثلاً. إذن، على افتراض أننا نجحنا في استقرائها، فإن السؤال الصعب الذي يواجهنا بعد ذلك هو كيف نقرر أي سمة منها ذات أهمية معيارية وأيها بدون أهمية معيارية. فلا ضمان أننا سنجد قاعدة أخلاقية جاهزة تناسب كل حالة وكل وضع. وحيث لا تسعفنا القواعد الأخلاقية الجاهزة في هذا الصدد، فإن على واحدنا أن يلجأ إلى بصيرته الأخلاقية أو حسه الأخلاقي ليقرر أية سمة ذات أهمية معيارية وأيها بدون هذه الأهمية. وعلى افتراض أن واحدنا وصل إلى حصر سمات الوضع الظاهرة وغير الظاهرة التي لها أهمية من الوجهة المعيارية، فإن السؤال الأكثر صعوبة الذي يواجهه الآن هو السؤال التالي: ما هو الوزن القيمي أو الأخلاقي لكل سمة من هذه السمات بالنسبة لكل سمة أخرى منها؟ هنا لا تنفعنا أية قواعد إجرائية (ألغورِثم) في محاولتنا الوصول إلى جواب حاسم عن هذا السؤال. لا يمكن لحاسوب، مثلاً، أن يصل إلى جواب كهذا، مهما كان هذا الحاسوب متطوراً. فالحاسوب يعمل وفق ألغورثم معين، ولكن لا وجود في هذه الحالة لأي ألغورثم يمكن اللجوء إليه للوصول إلى حل. من هنا فإنه لا يمكن لفكر أحد أن يحل محل فكر أي سواه أو لسيرورة اتخاذ القرار لأحد أن تكون متساوية مع سيرورة اتخاذ القرار لأي شخص آخر.

قد يقترح بعضهم أن اللجوء إلى المبادىء المعيارية العامة قد يكون هو السبيل الوحيد المعقول لتقرير أية سمات للوضع لها أهمية من الوجهة المعيارية أو القيمية وما هي القيمة النسبية لكل منها. ولكن المبادىء، كما بينا سابقاً، متعددة ومتنافسة، ولا يمكننا أن نقرر قبلياً أي مبدأ له الأولوية على سواه. فعندما يتعارض، مثلاً، مبدأ المنفعة مع مبدأ العدالة، فإنه ليس بوسعنا أن نقرر أي مبدأ من الاثنين نطبق على أساس مبدأ ثالث يفترض أن تكون له أسبقية معيارية عليهما، لأنه لا وجود لمبدأ ثالث كهذا. هنا تنتقل المشكلة، إذن، من كونها مشكلة تتعلق بكيف نختار بين القواعد، في حال تعارضها عند التطبيق، إلى كونها مشكلة تتعلق بكيف نختار بين المبادىء، في حال تعارضها عند التطبيق. وكما أنه لا يوجد ألغورثم لحل المشكلة السابقة، فإنه، للسبب نفسه بالذات، لا وجود لألغورثم لحل المشكلة الأخيرة.

إن الاعتبارات الأخيرة تبين لنا كيف يختلف التفكير المعياري أو العملي (في

المجال الأخلاقي بخاصة) عن التفكير الحاسوبي (Computational Thinking)[١٣].
وبإمكاننا الآن أن نلخص الفروقات بين هذين النوعين من التفكير على النحو الآتي:

١ـ إن الانخراط في تفكير من النوع الحاسوبي للوصول إلى حل لمشكلة محددة يحتاج إلى عقل تدرب على استعمال منهج معين وتطبيق قواعد هذا المنهج على حالات عينية للوصول خطوة خطوة إلى حل للمشكلات المطروحة. ويمكننا أن نعتبر من تدرب بنجاح على تطبيق القواعد المعنية على حالات عينية مختلفة خبيراً في كيفية استعمال هذا المنهج لغرض حل مشكلات من النوع الذي وضع هذا المنهج لحلها. غير أن الانخراط في تفكير معياري، بالمقابل، لا يحتاج إلى تدريب من أي نوع، بل لا يمكن تدريب الشخص على القيام بتفكير كهذا. يمكن طبعاً تلقين الإنسان مفاهيم معيارية معينة وكيفية توظيف هذه المفاهيم في سياقات لغوية معينة. كذلك يمكن تلقينه قواعد أو مبادىء معيارية معينة لها وظيفة إرشادية في سيرورة اتخاذ القرارات. غير أنه من الواضح هنا أنه لا يمكن تدريب شخص على استعمال طريقة معينة في التفكير المعياري للوصول خطوة خطوة إلى أجوبة حاسمة عن الأسئلة المعيارية التي تواجهه بحيث تنتهي عملية التدريب هذه إلى جعله خبيراً في شؤون التفكير المعياري وحل المشكلات التي تنشأ على صعيد العقل المعياري. فلا وجود لقواعد إجرائية (ألغورثم) للتفكير ذي الطابع المعياري أو العملي، مثلما هي الحال في التفكير الحاسوبي. ولهذا السبب بالذات، فلا معنى للكلام على تدريب إنسان على الطريقة القمينة بحل المشكلات المعيارية بحيث يصبح خبيراً في حل مشكلات كهذه، مثلما يمكننا الكلام على تدريب إنسان على الطريقة القمينة بحل المشكلات الحاسوبية ليصير خبيراً في حل مشكلات كهذه.

٢ ـ إن التعارض بين الغايات هو في صميم التفكير المعياري[١٤]، ليس فقط على مستوى القواعد التي تقرر واجبات الوهلة الأولى، بل وأيضاً على مستوى المبادىء العامة. والطريقة التي يحاول واحدنا أن يصل بواسطتها إلى حل التعارض ليست معطاة قبلياً له. كيف يحل واحدنا التعارض أمر لا يتوقف فقط على القواعد أو المعايير المعطاة له قبلياً، بل وأيضاً على قيمه الخاصة، وبالتالي على تقديره الخاص للوزن القيمي الذي يعطيه لكل سمة من سمات الوضع المسؤولة عن التعارض الذي يواجهه. أما في التفكير الحاسوبي، فإن التعارض، إن حصل، هو من نوع آخر مختلف تماماً. إنه قد يكون تعارضاً بين طريقتين متنافستين في حل مشكلة حاسوبية ما أو بين قاعدتين إجرائيتين أو بين فرضين

لتأويل مجموعة ما من الوقائع. وبغض النظر عن نوع التعارض الذي نواجهه في هذه الحالة، فإن لدينا معياراً مسبقاً متفقاً عليه يمكننا على أساسه أن نقرر ما نختاره، كمعيار الفعالية (Efficiency) أو معيار الاقتصاد (مقص أوكام)(١٥). من الواضح هنا أنه لا يمكن أن يكون للقيم الشخصية أي دور في سيرورة اتخاذ القرار، مما يعني أن الوصول إلى قرار لا يستلزم سوى تطبيق ميكانيكي لمعيار ما على الوضع المعطى بعد أن نكون قد كشفنا عن كل ملابسات هذا الوضع التي لها علاقة بنشوء التعارض المعني. ولهذا فإن قراراً من النوع الأخير هو قرار يمكن الوصول إليه عن طريق اللجوء إلى عمليات حاسوبية خالصة. غير أن القرارات المعيارية، كما رأينا، هي قرارات لا يصل إليها صاحبها بدون توسط قيمه الخاصة بين قراراته ومقدماتها. كيف يحل واحدنا التعارض على المستوى المعياري أمر يتوقف على رؤياه هو الخاصة للأمور وعلى قراره الخاص بخصوص مدى الأهمية التي ينبغي إعطاؤها لهذا الاعتبار المعياري أو ذاك بالنسبة للاعتبارات المعيارية الأخرى المتنافسة معه.

٣ ـ إن التفكير الحاسوبي تراكمي (Cumulative) ؛ إن من يخرط فيه يبني على ما توصل إليه الآخرون من نتائج انطلاقاً من انخراطهم في تفكير مماثل. غير أن هذا لا ينطبق على التفكير المعياري أو العملي. إن الانسان بوصفه فاعلاً أخلاقياً يفكر بعزلة شبه تامة. يمكنه أن يسترشد بسواه بخصوص ما يتعلق بوقائع الوضع الذي هو بصدد اتخاذ قرار فيه أو أن يسترشد بالقواعد أو المبادىء المعيارية الجاهزة (السائدة في متحده الاجتماعي) ـ على افتراض أنه لا يرفضها ـ ولكنه لا يمكنه أن يبني قراره المعياري أو اختياره العملي على نتائج قرارات واختيارات مماثلة لسواه أو أن يترك لغيره أن يقرر له ما هي الخطوة المعيارية التي ينبغي أن يخطوها للوصول إلى قرار نهائي في الوضع الذي يجد نفسه فيه. فمفهوم التراكم المعرفي لا معنى له هنا وكذلك مفهوم عمل الفريق(Team-Work). إنه لا مهرب للانسان، فيما يختص بالخطوات المعيارية المطلوبة في سياق محاولته الوصول إلى قرار، من أن يلجأ فقط إلى بصيرته الأخلاقية أو حسه الأخلاقي الخاص وأن يقرر هو بنفسه ما هو ذو أهمية أخلاقية من سمات الوضع وما هي الأهمية المعيارية النسبية لكل منها بالعلاقة مع السمات الأخرى.

إن استقلالية الانسان كفاعل أخلاقي مستمدة جزئياً من طبيعة التفكير المعياري أو العملي بالذات. فإن اتخاذي قراراً أو آخر على المستوى المعياري هو، بالضرورة، نتيجة لممارستي حريتي، وتنفيذي لهذا القرار هو خضوعي لما أمليه أنا

بنفسي على نفسي. إنني سيد نفسي، ولا وصاية لأحد علي. والمسؤولية لهذا القرار لا تقع في نهاية الأمر على أي شخص سواي. ولو كان التفكير المعياري الذي يوصلني إلى اتخاذ هذا القرار أو ذاك من نوع التفكير الحاسوبي لما كان هناك أي معنى لاعتبار قراري نتيجة لممارستي حريتي ولما كان متماسكاً منطقياً مطلقاً حسباني مسؤولاً عن هذا القرار. فالتفكير الحاسوبي لا يواجه بتعارض بين الغايات ولا تشده نوازع ورغبات متضاربة ولا يكون، بالتالي، من ينخرط فيه مدعواً للاختيار بين قيم متباينة. إنه تفكير ميكانيكي يعمل بمأمن تام من أية توترات كالتي تخترق سيرورات الاختيار على المستوى المعياري. وإن من ينخرط في تفكير كهذا لا يقوم بأكثر من تطبيق لقواعد جاهزة على الوضع الذي يجد نفسه فيه. إن النظرة الخاصة والقيم الخاصة لمن ينخرط في تفكير كهذا لا تؤدي أي دور في وصوله إلى قرار. إن القرار الذي يشكل الحاصل الأخير لهذا التفكير ليس قراراً شخصياً بأي معنى من المعاني، وهو، لهذا السبب بالذات، ليس ولا يمكن أن يكون تعبيراً عن استقلالية صاحبه باعتباره فاعلاً أخلاقياً.

لننتقل الآن إلى تناول علاقة الاستقلالية بالعلمانية. ينبغي أن نوضح منذ البداية أن العلمانية هي شرط ضروري وليس كافياً لضمان استقلالية الانسان في شقيها، أي استقلالية الانسان باعتباره عقلاً واستقلاليته باعتباره فاعلاً أخلاقياً. فإن الأنظمة العلمانية (خذ النظام النازي أو الشيوعي الستاليني على سبيل المثال) قد تكون في بعض الحالات نافية لاستقلالية الانسان، في شقيها، إلى حد لا يقل في خطورته عن الحد الذي تبلغه الأنظمة اللاعلمانية في نفيها لهذه الاستقلالية. ولكن المسألة التي ستستأثر باهتمامنا في ما تبقى من هذا الفصل هي المسألة المتعلقة بنظرنا إلى النظام اللاعلماني على أنه بطبيعته ناف لاستقلالية الانسان، في شقيها. إن النظام العلماني، وإن اتخذ طابعاً قد يجعل منه نظاماً مهدداً لاستقلالية الانسان، كأن يتخذ طابعاً كليانياً (= توتاليتارياً)، إلا أنه قد يتخذ طابعاً مغايراً لذلك، كأن يتخذ، مثلاً، طابعاً ديمقراطياً، فيكون بذلك ضامناً لاستقلالية الانسان على مختلف المستويات. النظام العلماني، إذن، قد يتنافى مع استقلالية الانسان وقد لا يتنافى، وهذا يتوقف على سمات النظام الأخرى التي لا يمكن اعتبارها متضمنة، بالضرورة، في طبيعته العلمانية. ولكن لا يمكن لنظام لا علماني، في نظرنا، إلا أن يكون، بحكم طبيعته، نافياً لاستقلالية الانسان. فعلى ماذا يقوم موقفنا هذا؟

حتى نستطيع أن نعالج السؤال الأخير بصورة مثمرة، لنحاول أولاً أن نوضح ما هي المبادىء الأساسية المطلوب الحفاظ عليها لضمان استقلالية الانسان لنعمل من

ثم على أن نبين لماذا يتنافى النظام اللاعلماني مع هذه المبادىء. هـذه المبادىء تتلخص في المبادىء الأربعة الآتية:

أولاً، لا يحق لأية فئة من الناس أن تدعي احتكار المعرفة في الشؤون السياسية والاجتماعية (أو في أي شأن دنيوي آخر) على أساس أنه متاح لها وحدها معرفة ما الذي يريده منا الله في دنيانا.

ثانياً، لا يجوز إعطاء الأولوية ـ على المستوى المعرفي ـ سوى لمعايير العقل، وهذا ينطبق على المعرفة النظرية مثلما ينطبق على المعرفة العمليـة (المعياريـة). ولذلك فلا النص الديني مطلق ولا السلطة الدينية التي تدعي أنها وحدها القادرة على القبض على الفحوى الأساسي للنص: فلا سلطة أخيرة سوى سلطة العقل.

ثالثاً، إن القيم موضوع للاختيار، وهذه هي طبيعتها. فـلا يحق، إذن، لأية جماعة أن تفرض قيمها على جماعات أخرى، مثلما لا يحق لأي فرد أن يفرض قيمه على أفراد آخرين. فالقيم لا تقنن (أو تقونن) ولا تتمأسس، لأن قونتنها أو مأسستها لا تعني في نهاية الأمر سوى أن قيم جماعة معينة تفرض فـرضاً على أفـراد المجتمع أجمعين[١٦].

رابعاً، ينبغي وضع حد فاصل بين العام والخاص بحيث لا تتدخـل الدولـة بقوانينها وتشريعاتها إلا في المجالات التي إذا تركت فيها حرية التصرف المطلقـة للأفراد فإن ذلك سيتعارض على المدى البعيد مع تحقيق المنفعة العامة أو تحقيق العدالة أو تحقيق كليهما معاً.

إن المبدأين الأولين ضروريان، لا شك، لضمان استقلالية العقل الإنساني، بينما المبدآن الأخيران ضروريان لضمان استقـلالية الإنسـان كفاعـل أخلاقي. إذا أخذنا، أولاً، استقلالية العقل الإنساني، فإن هذه الاستقلالية، بحكم ارتباطها، من جهة، بالطبيعة العامة (Public) للمعرفة، ومن جهة ثانية، بالطبيعة المنطقية للقضايا ذات المـدلول المعرفي (Cognitive Significance) [١٧]، تفرض تبني المبدأ الأول. فإن الطبيعة العامة للمعرفة تكمن في كونها شأناً بيذاتيا بالضرورة. فلا يمكننا الكلام على هذا النوع من المعرفة أو ذاك على أنه أمر خاص بفرد من الأفراد أو جماعة من الجماعات، لأنه لا يمكننا أصلاً أن نقول إن كذا وكذا يشكل موضوعاً ممكناً للمعرفة إلا إذا كنا في وضع يسمح لنا بأن نقول ما معنى أن يعرف واحدنا كذا وكذا. ولكن من الواضح أن وجودنا في وضع من النوع الأخير هو بمثابة امتلاكنا لتصور محدد لمـا

يقتضيه، من حيث المبدأ، التحقق من ادعاء واحدنا أنه يعرف كذا وكذا. والتحقق هو شأن عام أو شأن بيذاتي في الصميم.

إذا أخذنا الآن الطبيعة المنطقية للقضايا ذات المدلول المعرفي، فإننا لا بد من أن نصل إلى النتيجة نفسها. فقد سبق وبينا في هذا الكتاب أن القضايا التي تشكل موضوعات ممكنة لما أسميناه «المعرفة العملية» هي قضايا جائزة (= لا ضرورية). وهذا ينطبق، كما رأينا، على القضايا ذات المدلول الواقعي مثلما ينطبق على القضايا ذات المدلول المعياري. وأن نقول إن هذه القضايا جائزة، كما أوضحنا، هو أن نقول إن الضمان لصدق أية قضية منها لا يكمن في ذاتها، بل فيما هو خارجها ومستقل عنها. إن أية قضية من هذا النوع، وإن كانت فعلاً صادقة، إلا أنه كان ممكناً ألا تكون صادقة. وبما أن المعرفة هي بالضرورة معرفة ما هو صادق، إذن أية معرفة تتخذ من قضية جائزة موضوعاً لها ليست معرفة ضرورية. فإذا كان ممكناً، من حيث المبدأ، تكذيب أية قضية جائزة، إذن يمكن، من حيث المبدأ، دحض أي ادعاء معرفي يتخذ من قضية جائزة موضوعاً له. ولكن بما أن الدحض يقوم على التحقق من عدم صدق القضية التي تشكل موضوع الدحض والتحقق هو شأن بيذاتي، إذن لا يمكن أن يكون امتلاك معرفة من النوع المقصود من كلامنا حكراً على أحد أو شأناً خاصاً به ومتاحاً له وحده من دون سائر البشر. فالمعيار لامتلاك معرفة كهذه لا يمكن إلا أن يكون معياراً عاماً وبيذاتياً.

واستقلالية العقل تستوجب الأخذ بالمبدأ الثاني أيضاً، أي المبدأ الذي يقضي بإعطاء الأولوية على المستوى المعرفي للعقل. لقد أوضحنا هذه المسألة بإسهاب في عدة أمكنة من هذا الكتاب وبخاصة في الفصل العاشر («المعرفة بالعقل والمعرفة بالوحي»). فنحن لا نأخذ بوجهة النظر القائلة إن استقلالية العقل تكمن فقط في أنه قادر على أن يصل إلى حقائق الوحي، مثلاً، أو حقائق أخرى بدون الخضوع لتأثيرات الإيمان الديني أو سلطة النص الديني. فإن استقلالية العقل، في نظرنا، تعني أكثر من هذا. فهي تنبع من كونه السلطة الأخيرة في شؤون المعرفة. فحيث يتعارض ما يدعي شخص أنه تلقاه عن طريق الوحي أو الحدس أو أي طريق آخر غير العقل مع ما يدعي شخص آخر أنه تلقاه عن الطريق ذاته، فلا وسيلة للحسم سوى عن طريق اللجوء إلى العقل. هذا لا يعني أن اللجوء للعقل يشكل ضماناً مطلقاً في أن هذا الخلاف سيحسم، إنما يعني فقط أنه إذا كان بالامكان الحسم، في هذه الحالة، فإن اللجوء إلى العقل هو الطريق الوحيد للحسم. إن هذا تماماً ما يعطي للعقل استقلاليته، أي كونه السلطة الأخيرة والشرع الأعلى[١٨].

ما يعنيه القول إن سلطة العقل نهائية ليس أن ما توصلنا إليه عقولنا نهائي ومطلق، بل ما يعنيه هو أن ادعاءنا المعرفة، بغض النظر عن الأساس الذي يقوم عليه هذا الادعاء، ليس نهائياً بل قابل للمراجعة والتعديل، وحتى للدحض. ولكن المراجعة والتعديل والدحض، كما أوضحنا أكثر من مرة، هي عمليات بيذاتية، أي تخضع لمعايير عقلية. إن هذه المسألة جد هامة، لأن كثيرين يتصورون أن جعلنا سلطة العقل نهائية ما هو إلا محاولة لأن نستبدل بمطلقات الوحي المزعومة أشياء أخرى نتوهم أنها مطلقات ونسميها مطلقات العقل. إن هذا ينطبق، لا شك، على بعض الفلاسفة، الفلاسفة العقليين بصورة خاصة، من أمثال ديكارت واسبينوزا. غير أننا لا نأخذ بوجهة النظر هذه مطلقاً، بل نقول إن ما يجعل سلطة العقل نهائية هو تماماً عدم وجود مطلقات. فإن ما يدعي شخص معرفته، بغض النظر عن الوضع الأبستامي الذي نجده فيه، لا يمكن أن يكون مصداقاً لذاته. إن هذا هو ما يصدق على ما يدعيه، سواء أكان ادعاؤه يقوم على شيء مثل الوحي أم مثل الحدس أم أي أساس آخر. وهذا يعني أنه قابل للدحض من حيث المبدأ. ولكن مفهوم القابلية للدحض، كمفهوم القابلية للتصديق، هو مفهوم بيذاتي في الصميم. إن تطبيقه يخرجنا من الخاص إلى العام. وفي المجال الأخير العقل هو السيد.

لننتقل الآن إلى المبدأين الثالث والرابع محاولين أن نفهم لماذا هما ضروريان لضمان استقلالية الإنسان كفاعل أخلاقي. فإن أول ما نلاحظه هنا هو أنه لا وجود للإنسان كفاعل أخلاقي إلا بوصفه يتصف بحرية الاختيار ومسؤولاً عن اختياراته وأفعاله. ولكن الكلام على الحرية في هذا السياق هو كلام على الحرية بمعناها الميتافيزيقي. إن الحرية بهذا المعنى لا يمكن أن تمارس إلا ضمن شروط اجتماعية وسياسية معينة. إن الحرية الميتافيزيقية تستوجب الحرية السياسية ـ الاجتماعية. فمن الواضح أنه ما من معنى يبقى للحرية الميتافيزيقية إذا تقلصت بدائل الاختيار المتاحة للشخص من قبل المجتمع أو الدولة إلى حد كبير بحيث يفرض المجتمع على هذا الشخص كيف يفكر وماذا يقرأ وبأي قيم يتقيد وماذا يعتقد وكيف يربي أبناءه وكيف يتصرف حتى في حياته الخاصة[١٩]. إن الحرية الميتافيزيقية، في ظل شروط من النوع الذي يقلص البدائل المتاحة للاختيار على النحو المعني، تصبح مجرد حرية اختيار باطن لا يترجم إلى فعل. ولكن ما إن يتضح للشخص أنه غير متاح له أن يفعل ما يختار أي أن ما ينبغي فعله مقرر مسبقاً وباستقلال عما يوصله إليه انخراطه في تفكير معياري مترو، حتى يصبح واضحاً له أن انخراطه في تفكير كهذا عديم الفائدة. فإن ما يقود واحدنا أصلاً إلى الانخراط في تفكير كهذا هو رغبته في أن يصل إلى قرار عقلاني بخصوص ما ينبغي فعله في وضع معطى. وهكذا يتضح أنه في حال وجود

جواب عن السؤال، ما الـذي ينبغي فعله في الوضـع المعطى؟ مفـروض عليه من خارجه، لا يعـود ثمة معنى لانخـراطه في أي تفكيـر معياري متـرو فتنعدم بـذلك استقلاليته كفاعل أخلاقي. فهذه الاستقلالية تكمن، كما أوضحنا، في خضوعه، فيما يفعل، للاعتبارات التي يوصله انخراطه في تفكير مترو إلى حسبانها ذات أهمية خاصة في الوضع الذي يجد نفسه فيه. إن استقلاليته تكمن في أنه دليل ذاته والآمر لذاته وأن ضميره هو الذي يسيره. ولكن أن نقول إن الشخص هو دليل ذاته أو الآمر لذاته وأنه يفعل ما يمليه عليه ضميره هو أن نقول إن اختياره لما يختار من أفعال هو أمر يخضع لرؤياه وتقديره الخاصين للأمور ولكيفية تقييمه لمعطيات الوضع وللمعايير التي يقوم عليها هذا التقييم وللوزن المعياري النسبي الذي يعطيه للاعتبارات المتنافسة، على أساس قيمه الشخصية.

من الواضح أنه في حال فرض قيم ومعايير على الشخص من خارجه (أي في خرقنا للمبدأ الثالث) أو في حال إلغائنا لثنائية العام / الخاص عن طريق دمج الخاص في العام (أي خرقنا للمبدأ الرابع) فإننا نلغي، لا شك، استقلالية الإنسان كفاعل أخلاقي ونجرده، بالتالي، من إنسانيته. ففرض قيم ومعايير عليه من خارجه، كما أوضحنا، هو بمثابة محاولة لتعطيل أي إمكـان لانخراطـه في تفكير معيـاري مترو للوصول بمفرده إلى القرارات التي يرتاح لها ضميره. فاختياراته وقراراته لا تعبر عن استقلاليته كفاعل أخلاقي ما لم تأت نتيجة لانخراطه في تفكير كالأخير فتعكس هذه الاختيارات والقرارات رؤياه وتقييمه الخاصين للأمور. فإذا كان الشخص لا يفعل شيئاً سوى تطبيق ما هو معطى له مسبقاً من قواعد ومعايير على الوضع الذي يجد نفسه فيه، فإن التفكير الذي ينخرط فيه في هذه الحالة هو أشبه شيء بالتفكير الحاسوبي الذي، كما وجدنا، يشكل النقيض للتفكير المعياري. إنه يكون كمن يطبق قواعد إجرائية معطاة له مسبقاً بصورة آلية على وضع معين، وأين من هذا التفكير المعياري المتروي القمين وحده بضمان استقلاليته كفاعل أخلاقي. إن التفكير الحاسوبي يحل هنا محل التفكير المعياري ومفهوم الروبوط Robot (الإنسان الآلي)، بالتالي، يحل محل مفهوم الإنسان.

إن الأمور تصبح أسوأ بكثير إذا خرقنا المبدأ الرابع، أي حولنا عالم الشخص إلى جزء من القطاع العام عن طريق «دولنة المجتمع»[٢٠]، أي سن قوانين تطال كل شيء في حياة الإنسان: معتقداته الدينية والدنيوية وقيمه وذوقه ومواقفه من القضايا الفكرية والسياسية والاجتماعية والأخلاقية والدينية وأفعاله في شتى المجـالات فلا يبقى، أو بالكاد يبقى، أي متسع أو فرصة له ليفكر ويفعل وفق قناعاته الخاصة ورؤياه

الخاصة للأمور وما يمليه عليه ضميره الأخلاقي. هنا نجد محاولة لإلغاء الفرد بصورة تامة ولتحويل الإنسان إلى مجرد روبوط مبرمجة أفعاله على نحو خالص. التفكير الحاسوبي يحل هنا بصورة تامة محل التفكير المعياري واستقلالية الإنسان كفاعل أخلاقي تبعاً لذلك تتقلص إلى لا شيء.

لا بد عند هذه النقطة من توضيح المقصود بالخاص والعام وأين ينتهي القطاع العام ويبدأ القطاع الخاص. إن السؤال الأساس الذي يواجهنا هنا هو السؤال التالي: ما هي حدود سلطة المجتمع (أو الدولة) على الفرد؟ (أي: إلى أي حد يحق للمجتمع أن يقيد الفرد؟) ليس هذا بالسؤال السهل مطلقاً، كما هيأ لنا فيلسوف ليبرالي كجون ستورات مل في معالجته لسؤال مشابه. فمل، كما يعرف أي دارس للفلسفة السياسية، اتخذ من المعيار التالي معياراً للتمييز بين مملكة الخاص ومملكة العام: كل فعل لا تتجاوز نتائجه صاحب الفعل ينتمي إلى مملكة الخاص، وإلا فهو ينتمي إلى مملكة العام. السؤال الأساسي، بالنسبة لمل، هو: ما هي النتائج المترتبة على القيام بالفعل؟ هل تمس هذه النتائج أي شخص آخر غير الفاعل؟ إذا كان الجواب بالنفي، إذن الفعل هو فعل خاص ولا يحق لأحد أن يمنع الفاعل من القيام به ولا للدولة أن تحظر القيام بأفعال من نوعه. وإذا كان الجواب بالايجاب، إذن فالفعل ينتمي إلى مملكة العام، وهو، لهذا السبب بالذات، يخضع لسلطة المجتمع أو الدولة[٢١].

هذا بالنسبة للأفعال. أما ما يتعلق بالمواقف الفكرية والقيم والمعتقدات... إلخ، فهي كلها، في نظر مل، تنتمي إلى مملكة الخاص، بالضرورة، ولا يحق لأي شخص أو سلطة التدخل فيها. فقد أشارك سواي في قيمه ومعتقداته وأفكاره ومواقفه، ولكن ما من قيمة أو معتقد أو فكرة أو موقف هو خاصتي إذا كان يفرض علي فرضاً ولا يعبر عن قناعاتي الشخصية. قد يحاول سواي إقناعي بفكرة معينة أو بصحة معتقد معين أو موقف معين، وهذا من حقه. ولكن ليس من حقه أو حق أية سلطة، مهما علت، إكراهي على قبول هذه الفكرة أو تلك، هذا المعتقد أو ذاك. وإذا كانت أفكاري أو معتقداتي أو مواقفي خاطئة، فإن ذلك لا بد أن يثبت عاجلاً أو آجلاً في سياق اصطراع الأفكار والقيم داخل المجتمع فيطرد الصحيح الفاسد والصادق الكاذب والحسن السيء. إن الصراع هو المحك الأخير للعقائد والقيم.

إن مل، في نظرنا، أصاب بالنسبة للمسألة الأخيرة، أي في جعله الأفكار والمعتقدات والقيم جزءاً من مملكة الخاص، وبالتالي في تحصينها ضد تدخل الآخرين وسلطة المجتمع أو الدولة[٢٢]. فليس لدى أحد أو لدى أية سلطة جواب

جاهز عن الأسئلة التي تقلق الشخص حول القيم التي ينبغي أن يتبناها والنمط الذي ينبغي أن يختاره لحياته وما ينبغي أن يعتقده في المجال السياسي ـ الاجتماعي ـ الاقتصادي وما هو الموقف الذي ينبغي أن يتخذه من الدين وشؤون الغيب، بعامة. كذلك لا أحد يمكنه أن يدعي أنه أكثر كفاية من الآخرين لمعالجة أسئلة مقلقة كهذه، ولا سلطة دينية أو علمانية يمكنها أن تدعي ذلك. فنحن هنا في مجال مختلف تماماً عن مجال العلوم الدقيقة أو أي مجال من النوع الذي يمكن أن نصل فيه إلى حل مضمون لمشكلة تواجهنا عن طريق انخراطنا في تفكير من النوع الحاسوبي. فكل شخص في المجال السابق، عليه أن يقرر بنفسه ولنفسه ما الذي يشكل جواباً معقولاً عن أي من الأسئلة التي تقلقه. إن الأمور لا يمكن أن تكون خلاف ذلك.

ولكن المعيار الذي يقدمه مل للأفعال الخاصة لا يكفي. فالأفعال التي لا تطال نتائجها سوى ذات الفاعل نادرة، بعكس ما اعتقد مل. وإذا اكتفينا بمعيار مل، فإن ما سيترتب على ذلك، وهو تماماً عكس ما أراده مل، هو أن معظم أفعال الإنسان ستخضع لسلطة المجتمع. ولكن الأهم من هذا لأغراضنا هو أن هناك أفعالاً قد تكون ذات نتائج تتخطى ذات الفاعل ومع ذلك لا يجوز اخضاعها لسلطة المجتمع. وما يجعلها خارج سلطة المجتمع هو طبيعتها وليس نوع نتائجها. فهي أفعال من النوع الذي لا يقوم على تفكير من النوع الحاسوبي. إنها من النوع الذي لا يمكن لشخص اتخاذ قرار عقلاني بفعله إلا بعد انخراطه في تفكير معياري مترو تدخل فيه عناصر مرتبطة بالقيم الخاصة لصاحب القرار وبنظرته وفهمه الخاصين لمعطيات الوضع والوزن الأخلاقي النسبي الذي ينبغي إعطاؤه، من منظوره الخاص، للاعتبارت المتنافسة في هذا الوضع. هنا لا يمكن فصل العناصر المكونة للفعل أو لشرط الفعل ومسوغاته عن شخصية الفاعل والسمات المميزة لها. ولكن بالاضافة إلى كل هذا، فإن من الضروري أن يكون القصد الكامن وراء الفعل ليس إلحاق أي أذى جسدي أو نفسي بأي شخص أو جماعة من الناس.

إن الشرط الأخير لا يعني أنه لا يجوز أن تكون للفعل المعني نتائج لا ترضي الآخرين أو تسيء إليهم، بل يعني فقط ألا يكون قصد الفاعل من القيام بالفعل هو أن يلحق الإساءة بسواه. ومن الضروري ألا نفهم بالشرط الأخير أن القصد من وراء الفعل هو ضمان عدم حصول نتائج له قد يجد فيها الآخرون، لسبب أو آخر، إساءة لهم. فالسؤال المهم هنا ليس ما إذا كان الفعل يرضي الآخرين أو لا يرضيهم، بل، على افتراض أنه لا يرضيهم، ما هي علة عدم رضاهم؟ وإذا كان الجواب عن السؤال الأخير هو أنهم لا يشاركون الفاعل قيمه أو أن نظرتهم وفهمهم لمعطيات الوضع غير

نظرته وفهمه أو أنهم يعطون لبعض الاعتبارات المتنافسة في الوضع المعني وزناً أخلاقياً يفوق الوزن الذي أعطاه هو لها أو أي شيء آخر من هذا القبيل، إذن فإن عدم رضاهم عن الفعل لا يمكن أن يشكل وحده ذريعة كافية لإخضاع أفعال من نوعه لسلطة المجتمع. خذ حالة امرأة حبلى قررت أن تجهض. إننا نفترض هنا أنها لم تختر هذا السبيل إلا بعد انخراطها في تفكير أخلاقي مترو ووصولها إلى قناعة تامة أنه لا سبيل أمامها سوى الإجهاض. هنا نتوقع ألا يرضي تنفيذها لقرارها الكاثوليكي أو المسلم المحافظ في محيطها، بل قد يغضبهم هذا الأمر إلى أقصى حد. ولكن لو محصنا النظر في الأسباب التي تقود إلى عدم رضاهم عن هذا الأمر لوجدنا أنها تكمن في أنهم ينظرون إلى الأمور غير نظرتها. فقد ينظرون إلى الإجهاض، مثلاً، على أنه بمثابة قضاء على حياة إنسان بريء أو قد يعتقدون أنه ينبغي إعطاء وزن أخلاقي للحفاظ على حياة إنسان (حياة الجنين في هذه الحالة) يفوق بكثير الوزن الأخلاقي الذي أعطته هذه الامرأة لاعتبارات أخرى، كائنة ما كانت. أو قد نجد أن السبب الحقيقي لسخطهم يكمن في اعتقادهم أن واهب الحياة (أي الله) هو وحده صاحب الحق في القضاء على هذه الحياة، إن شاء ذلك. إن أي سبب من الأسباب المذكورة قد يلجأ إليه المعترضون على فعل الإجهاض يثير شتى الأسئلة الصعبة والمقلقة. من هذه الأسئلة: هل الجنين هو إنسان بالفعل أم مجرد إنسان بالقوة؟ هل هو شخص بأي معنى من المعاني؟ هل حق الامرأة في جسدها ذو وزن أخلاقي أكبر من حق الجنين في الحياة، على افتراض أن للجنين الحق في الحياة؟ هل حق الجنين في الحياة مطلق؟ وعلى افتراض أن الجنين إنسان بالفعل أو شخص بالفعل فهل قتل الجنين، في حال كونه السبيل الوحيد لإنقاذ أمه من الموت الذي ينتظرها فيما لو استمرت في حمله، هو أمر مسوغ أخلاقياً؟ لنفترض أن الأدلة الطبية تشير بشكل أكيد إلى أنه إذا ترك لهذا الجنين أن ينمو نموه الطبيعي فما ستولده هذه الامرأة سيكون طفلاً مشوهاً ومتخلفاً، فهل يعطي هذا الحق لهذه الامرأة في أن تجهض؟ إن أسئلة كهذه لا أحد منا يملك أجوبة جاهزة عنها ولا أحد منا مؤهل أكثر من سواه للوصول إلى الأجوبة الصحيحة عنها.

من الملاحظ من مثالنا السابق أن الذين يعترضون على الاجهاض إنما يقوم اعتراضهم هذا على فهمهم الخاص للأمور ونظرتهم وقيمهم الخاصة. ولذلك أن تقوم السلطة التشريعية للمجتمع بسن قوانين تحظر الإجهاض إرضاء لهؤلاء المعترضين هو أن تقوم هذه السلطة بفرض القيم والنظرة الخاصة لجماعة من جماعات المجتمع على المجتمع ككل مخالفة بذلك المبدأ الثالث من المبادىء الضرورية لضمان الاستقلالية. من الواضح، إذن، أنه لا يكفي أن نقول إن للفعل

نتائج تتخطى ذات الفاعل حتى نعتبره فوراً خاضعاً لسلطة المجتمع. فقد تكون للنظرة والقيم الخاصة بالذين تطالهم هذه النتائج الدور الأكبر في توليد هذه النتائج، والفاعل ليس مسؤولاً عن خصوصياتهم أكثر مما هو مسؤول عن إرضاء ضميره. ولا المجتمع كذلك بمؤسساته الرسمية مسؤول عن إرضائهم أكثر مما هو مسؤول عن إرضاء من لهم نظرة للأمور وقيم معاكسة. لا يعني هذا طبعاً أنه ما على الفاعل أن يأخذ مشاعر الآخرين في الاعتبار. ولكن لا يجوز أن تخضع الأفعال المخالفة لمشاعر الآخرين، حتى ولو شكلوا أكثرية في المجتمع، لسلطة الدولة فقط لأنها مخالفة لمشاعر الآخرين. إن هناك شروطاً أخرى ينبغي توافرها لإخضاع هذه الأفعال لسلطة الدولة. هل هذه الأفعال، مثلاً، من النوع الذي كان ممكناً لمن قام بها أن يقوم بأفعال سواها لا تؤذي مشاعر الآخرين دون أن يعني هذا التضحية بحقه في قيمه ومبادئه والعمل بمقتضاها؟ إذا كان الجواب بالايجاب، إذن فإن هذا يقربنا أكثر من الشروط المطلوبة لإخضاع فعله لسلطة المجتمع. فإن غير الهندوسي الذي يعيش في بيئة هندوسية ويتحدى مشاعر الهندوسيين جيرانه بأكل لحم البقر علناً لن يضحي بأي حق أساسي من حقوقه فيما لو استنكف عن هذا الفعل. ولكن أن نفرض على كاتب يشكك في بعض الأفكار ويفصح عن تشككه هذا في كتاباته أن يستنكف عن الكتابة هو أن نجرده من حقه في أن يعتقد ما يشاء وأن يحاول إقناع الآخرين بما يعتقد. وليس واضحاً هنا مطلقاً أن حظر الكتابة عليه في المواضيع المعنية هو أمر يفوق في أهميته الحفاظ على حقه في أن يعبر عن أفكاره بحرية فقط لأن ما يكتبه لا يرضي بعض الناس أو لا يرضي حتى أكثريتهم[٢٣].

من الضروري أيضاً أن نعدل حتى معيار مل الذي يتقرر على أساسه أين ينتهي القطاع العام ويبدأ القطاع الخاص. فالأفعال التي يمكن اعتبارها خاصة، بناءً على معيار مل، قد لا يكون أي منها بمفرده ذا نتائج سيئة تتخطى ذات الفاعل، ولكن إذا أخذت مجتمعة فقد تكون النتائج المترتبة عليها جد وخيمة اجتماعياً، مما يستدعي إخضاعها لسلطة المجتمع. خذ، مثلاً، مسألة مساهمة شخص أو عدم مساهمته في صندوق الضمان الاجتماعي. قد لا تكون النتائج المترتبة على عدم مساهمة أي فرد ذات أهمية لأي فرد سواه، ولكن لو تركنا للأفراد الحرية التامة في أن يساهموا أو لا يساهموا في صندوق الضمان الاجتماعي فإن الاحتمال كبير في أن عدداً كبيراً منهم لن يساهم. ولكن ما يعنيه هذا هو أن المجتمع، عاجلاً أو آجلاً، سيواجه بجيش من المتقاعدين الذين ليس لديهم ما يكفي للقيام بأودهم. أو خذ حالة منح الأفراد حريات اقتصادية مطلقة. هنا قد لا تكون لممارسة أي رجل أعمال أو تاجر أو مالك لوسائل

الانتاج لحرياته الاقتصادية أية نتائج مخالفة لمصالح الذين يتأثرون بهذه الممارسة. ولكن هذا وحده لا يمكن أن يعني أن نظام الاقتصاد الحر لا يتعارض مع المصلحة العامة أو العدالة الاجتماعية وأن الاقتصاد الموجه ليس أفضل منه.

ما يتضح في ضوء الاعتبارات السابقة هو أن القطاع الخاص (أي القطاع الذي ينبغي ألا يخضع لسلطة المجتمع) يشتمل، أولاً، على الأفكار والاعتقادات والمواقف على مختلف أشكالها ومضامينها. وهو يشتمل، ثانياً، على الأفعال التي تأتي في نهاية سيرورة تفكير معياري مترو يعكس قيم الفاعل الشخصية ونظرته وفهمه للأمور والتي يتضمن تقييدها من قبل المجتمع افتراضاً خاطئاً مؤداه أن المجتمع في هيئاته الرسمية يمتلك المعيار الواضح والصحيح للحكم على هذه الأفعال. وهو يشتمل، ثالثاً، على الأفعال التي يعني تقييدها من قبل المجتمع انحياز هذا المجتمع لقيم جماعة من جماعاته وفرضه لها على الجماعات الأخرى. وهو يشتمل، رابعاً وأخيراً، على الأفعال التي لا تلحق أي ضرر بالآخرين أو التي لا تتجاوز نتائجها ذات فاعلها، إلا ما كان منها من النوع الذي إذا لم يقيد على نحو ما سيميل عدد كبير من الأفراد إلى فعله وستكون النتائج المترتبة على ذلك جد وخيمة اجتماعياً.

لننتقل الآن إلى تناول السمات الجوهرية للنظام اللاعلماني لنحاول من ثم أن نبين لماذا تتعارض هذه السمات مع المبادىء الأربعة التي وجدنا أنه لا ضمان للحفاظ على استقلالية الإنسان بدون التقيد بها. فما هي هذه السمات؟

إن أول سمة من هذه السمات هي أن النظام اللاعلماني يقوم على مبدأ أن الحاكمية لله. إن هذا المبدأ هو ما قامت عليه الأنظمة اللاعلمانية في القرون الوسطى في أوروبا وهو أيضاً المبدأ الذي يؤكد منظرو الحركات الإسلامية المعاصرة على ضرورة تبنيه أساساً للنظام الإسلامي السياسي الذي يطالبون بإقامته. يدعي سيد قطب، مثلاً، متأثراً بأبي الأعلى المودودي، أن الحاكمية تأتي في رأس الخصائص الإلّهية، أي «حق الحاكمية المطلقة، الذي ينشأ عنه حق التشريع للعباد، وحق وضع المناهج لحياتهم، وحق وضع القيم التي تقوم عليها هذه الحياة. . . . وكل من ادعى لنفسه حق وضع منهج لحياة جماعة من الناس، فقد ادعى حق الألوهية عليهم. . . وكل من أقره منهم على هذا الادعاء فقد اتخذه إلّهاً من دون الله. . .»[٢٤]. إن الحاكمية، في نظر قطب، هي عكس الجاهلية تماماً. وهذا يعني له أن الجاهلية هي، بالضرورة، الخضوع لحكم البشر، لأن الحاكمية هي، مفهومياً، حكم الله[٢٥].

إن فكرة كون الحاكمية لله وحده واضحة أيضاً في كتابات الخميني وأنور الجندي. يقول الخميني إن الحكم الذي يقوم على التوحيد ينطلق من مبدأ أوحد هو القانون الإلّهي. الحكم هو حكم الله، والأنبياء لا يفعلون شيئاً سوى تنفيذ القانون الإلّهي[٢٦]. هذا أيضاً هو ما نتوقعه ممن يديرون دفة الأمور السياسية، في نظر أنور الجندي. فالخليفة، في ما يذهب إليه الجندي، «وال يتمثل إرادة الله بدراسته الشريعة وفهمه لها، يعاونه في ذلك علماء الدين وأعيان الأمة بالنصح والشورى»[٢٧]. إن الخليفة، في جمعه بين السلطتين الزمنية والروحية، إنما يمثل إرادة الله، وبالتالي لا يفعل شيئاً سوى تنفيذ القانون الإلّهي. إن هذه الفكرة تتكرر أيضاً لدى حزب التحرير الاسلامي الذي نادى بالعودة إلى نظام الخلافة. ولكن المسألة الأساسية التي يثيرها منظرو الحركة الاسلامية ليست مرتبطة بفكرة الخلافة بالضرورة. فسواء أخذ المفكر الاسلامي بفكرة الخلافة أو بفكرة سواها، فإن المسألة الأساسية له هي أن الله وحده له الحق في حكم البشر. ولذلك لا يتورع حسن البنّا، مثلاً، من أن يقول «يتعين علينا أن نقف عند. . . الحدود الربانية النبوية حتى لا نقيد أنفسنا بغير ما يقيدنا به الله. . .»[٢٨]. إن الالزام السياسي، في نظر البنّا وسواه من منظري الحركة الاسلامية، يتحول إلى إلزام ديني. فإذا كانت الحاكمية لله وحده، إذن فإن الإنسان غير ملزم بأن يطيع الحاكم إلا إذا كان هذا الحاكم يمثل فقط إرادة الله ويعمل فقط على تنفيذ القانون الالّهي. إذن إلزامه بالطاعة للحاكم مستمد من كونه ملزماً بأن يطيع خالقه. إن ما يلزم الإنسان أن يطيع الحاكم هو، بالضرورة، نفس ما يلزمه أن يطيع خالقه، لأن الخالق والحاكم واحد. وهذا ما يفسر الطابع المطلق للإلزام السياسي، من منظور هؤلاء المفكرين، إذ الإنسان ملزم بأن يطيع خالقه، بحسب تعبير البنّا، «. . . من غير تردد ولا مراجعة ولا شك ولا حرج»[٢٩].

توجد سمة أخرى للنظام اللاعلماني تتعلق بطبيعة الإيديولوجيا التي يفترض أن تشكل ركيزة هذا النظام. فإن نظاماً كهذا يتميز بكونه يستمد مشروعيته من إيديولوجيا دينية كليانية (Totalitarian). إن هذا هو ما ينطبق على الأنظمة الثيوقراطية في القرون الوسطى في أوروبا، وهو، بدون أدنى شك، ما نتوقع أن ينطبق على النظام الاسلامي التي تسعى الجماعات الإسلامية إلى إقامته. ولكن ما هو المقصود هنا بالإيديولوجيا الكليانية؟

إن السمة الأولى المميزة للإيديولوجيا الكليانية هي أنها تدعي لنفسها صفة المطلقية. ليس بالغريب طبعاً أن تؤخذ الإيديولوجيا الشرعانية على أنها مطلقة. فإن إيديولوجيا كهذه هي رسالة الله بالذات «التي جاءت»، كما يقول سيد قطب، «تعرض

الاسلام في صورته النهائية. . . ليكون دين البشرية كلها ولتكون شريعته هي شريعة الناس جميعاً ولتهيمن على كل من كان قبلها وتكون هي المرجع النهائي ولتقيم منهج الحياة البشرية حتى يرث الله الأرض ومن عليها»[٣٠]. إن توحيد قطب بين إيديولوجيا الحركة الاسلامية التي ارتبط اسمه بها (أي حركة الإخوان) ورسالة الله لا يترك أي مجال للشك في ضرورة الوصول إلى النتائج التي توصل إليها هو نفسه بخصوص الطبيعة المطلقة لهذه الإيديولوجيا. هذه الطبيعة المطلقة تظهر، أولاً، في كون هذه الإيديولوجيا (أي «رسالة الاسلام بحسب تعبيره») تقدم مبادىء وقواعد (أي شريعة) صالحة لحياة كل الناس في كل الأزمنة. من هنا نفهم لماذا ينبغي أن «تهيمن على كل من كان قبلها» و«(تقيم) منهج الحياة البشرية حتى يرث الله الأرض ومن عليها». وهي تظهر، ثانياً، في كونها «المرجع النهائي» للبشر. إن هذه الايديولوجيا مطلقة، إذن، بمعنى مزدوج. فهي، من جهة، مطلقة بمعنى أنها تشتمل على حقائق مطلقة، مما يجعلها صالحة لكل زمان ومكان. وهي، من جهة ثانية، مطلقة بمعنى أنها المرجع النهائي، أي أن الحقائق التي تشتمل عليها هذه الإيديولوجيا هي الأساس الأخير لكل الحقائق الأخرى، الدينية والدنيوية، مما يعني أنها نفسها لا تخضع لأية معايير مستقلة[٣١].

من النتائج المترتبة على النظر إلى الإيديولوجيا الدينية، باعتبارها إيديولوجيا مسيسة، على النحو المشار إليه النتيجة التي رآها قطب نفسه بوضوح تام، ألا وهي أن هذه الإيديولوجيا لا يمكن أن تكون سوى إيديولوجيا الحزب الواحد. فكما يقول قطب «إن هناك حزباً واحداً لله لا يتعدد وأحزاب أخرى كلها للشيطان والطاغوت»[٣٢]. فإذا كانت هذه الإيديولوجيا مطلقة بالمعنى المزدوج الذي تناولناه، فهي كذلك لأنها تمثل، في نظر أصحابها، رسالة الله. إذن من الطبيعي أن ينظروا إلى الحزب الذي يأخذ بهذه الإيديولوجيا على أنه حزب الله وإلى كل حزب لا يأخذ بها أو يأخذ بما هو مخالف لها على أنه حزب الشيطان.

إن هذا التفكير ينم عن اعتقاد الجماعة بـ«الربانية» في أعضائها[٣٣]. والرباني هو المتمسك بتعاليم الاسلام والمتبحر فيه مما يجعله مملوءاً بشعور الاستعلاء على سواه باعتبار أنه يملك الحقيقة المطلقة لأنه من حزب الله وسواه فاقد لها لأنه من حزب الشيطان. ولذلك فإن من الأمور التي يشترطها حسن البنّا عند أخذ البيعة على الإخوان التجرد ويشرحه بقوله «أن تتخلص لفكرتك من كل ما سواها من المبادىء لأنها أسمى الفكر وأجمعها وأعلاها»[٣٤]. إن هذا يشي بوضوح عن اليقين التام بأن الجماعة بيدها الحقيقة المطلقة. ولا عجب أن ينظر إلى ما بيد الجماعة على هذا

النحو ما دام ما هو بيدها، كما ينبئنا المرشد الثاني حسن الهضيبي، هي «دعوة الرسول. . . لم تزد عليها ولم تنقص، كانت ولا تزال صراعاً بين الحق والباطل، بين الإيمان والالحاد، بين المعروف والمنكر، بين العقل والهوى، بين الخلق القويم والتحلل الذميم، بين الإنسانية الفاضلة والإنسانية الخاسرة»[٣٥]. إن المساواة هنا بين دعوة الرسول ودعوة (إيديولوجيا) الجماعة هي، لا شك، مساواة بين كلمة الله وإيديولوجيا الجماعة، كما يوضح المرشد عمر التلمساني بقوله الصريح «. . . وليعلم العالم كله أن هذه الدعوة لن تموت لأنها كلمة الله التي تعهد بحفظها ووضعها على أكتاف رجال حملوها كابراً عن كابر وبفضل من الله ونعمة»[٣٦].

إن للإيديولوجيا الكليانية سمة ثانية هي سمة كونها تطرح نفسها، كما يذكرنا ناصيف نصار، «كنظرة شاملة كاملة بالفعل أو بالقوة، إلى جميع شؤون الإنسان (المجتمع والدولة والتاريخ والأخلاق والاقتصاد والتربية والعلاقة بالطبيعة وما بعد الطبيعة) وتدعي لنفسها الحق والقدرة على تشكيل دنيا الإنسان، وجوداً وسلوكاً، تشكيلاً كاملاً»[٣٧]. إن السمة الثانية تتضمن، لا شك، السمة الأولى (سمة المطلقية)، أي الإيديولوجيا الكليانية، بادعائها لنفسها «الحق. . . على تشكيل دنيا الإنسان، وجوداً وسلوكاً، تشكيلاً كاملاً»، إنما يقوم ادعاؤها هذا على ادعاء آخر مؤداه أن هذه الإيديولوجيا مطلقة بالمعنى المزدوج الذي تناولناه. ولكن السمة الأولى لا تتضمن الثانية بالضرورة. فإذا أخذنا مذهب المنفعة في الأخلاق، مثلاً، فإنه يقدم نفسه على أنه مطلق بالمعنى المزدوج الذي تناولناه، إذ يدعي أصحابه أنه صالح لكل زمان ومكان وأنه يقدم لنا المعيار النهائي في مجال الأخلاق. ولكن هذا لا يجعل منه مذهباً كليانياً، لأنه لا يتعدى مجال الأخلاق.

من الطبيعي أن تطرح الجماعات الدينية المسيسة إيديولوجيتها باعتبارها تجسد نظرة كاملة شاملة، ما دامت توحد، من جهة، بينها وبين رسالة الاسلام وتجعلها في منزلة القرآن، وتنظر إلى رسالة الاسلام، من جهة ثانية، على أنها شاملة كاملة بالمعنى المقصود هنا. فالاسلام، كما يصر الخميني، ـ وهو بهذا يعبر عن وجهة نظر مشتركة بين كل الاسلاميين ـ أخذ كل أبعاد الإنسان في الاعتبار وزودنا بما يلزم لمعالجة كل المشكلات التي ترتبط بأي بعد منها[٣٨]. فالشريعة الإسلامية، بناءً على وجهة النظر هذه، جاءت لترويض الإنسان الذي إذا تركت له الحرية ليتصرف على هواه فإنه سيطلب كل شيء لذاته وسيضحي بكل شيء من أجل إرضاء رغباته الأنانية. إنه، في نظر الإسلاميين، حيوان يحتاج إلى ترويض، مما يعني أن الحاكم الذي يقيم حكمه على القانون الإلّهي (الشريعة) لا يكتفي بإخضاع الأفعال التي تهدد أمن الدولة

ورفاهها لسلطة القانون، إنما يتجاوز ذلك إلى إخضاع كل أبعاد وجوانب الإنسان الأخلاقية وغير الأخلاقية، الروحية وغير الروحية، لسلطة القانون حتى يروضه ويجعله كما ينبغي أن يكون، حتى يخرجه من حيوانيته ويجعله إنساناً حقاً[٣٩]. من الواضح، إذن، أن دور الحاكم في النظام اللاعلماني، أي الذي يقوم على القانون الإلّهي، هو دور لا يمكن الاضطلاع به إلا انطلاقاً من عقيدة شاملة كاملة يستلهم الحاكم تشريعاته منها. فلا يجوز، في نظر الخميني، حتى أن نجعل الحياة الخاصة («ما يفعله الإنسان في بيته»، بحسب تعبير الخميني) خارج سلطة الدولة التي تقوم على القانون الإلّهي[٤٠]. إن ما هو مطلوب، إذن، كأساس للحكم، هو بمثابة عقيدة شاملة لكل مناحي الحياة العامة والخاصة.

رأينا أن السمتين الجوهريتين للنظام اللاعلماني هما: أولاً، أنه يقوم على مبدأ المودودي أن الحاكمية لله، وثانياً، أنه يقوم على إيديولوجيا كليانية. ليس من الصعب الآن أن نبين، في ضوء تناولنا لهاتين السمتين، لماذا لا مهرب للنظام اللاعلماني من أن يتعارض مع المبادىء الأربعة الضامنة لاستقلالية الإنسان ببعديها الأساسيين اللذين سبق وتناولناهما.

لنأخذ في البداية السمة الأولى. ما الذي يترتب، عملياً، على إقامة نظامنا السياسي على مبدأ أن الحاكمية لله؟ ما يترتب على الأمر الأخير هو أن على الإنسان أن يقيم نظامه السياسي على أساس ما يعتقد أن الله يأمر به وأن على المشرع أن يشرع (وعلى الحاكم أن يطبق) القوانين التي يعتقد أنها متضمنة في القانون الإلّهي أو غير مخالفة له، على الأقل. ولكن ما تعتقد جماعة دينية أن الله يأمر به (أو أنه القانون الإلّهي) قد لا تعتقد جماعة أخرى أنه ما يأمر به الله (أو أنه القانون الإلّهي). فكيف يمكننا أن نعرف، إذن، ما الذي يأمر به الله فعلاً؟ إن الجواب اللاعلماني لا يمكن طبعاً أن يكون كالجواب الذي أعطيناه من خلال الفصول السابقة لهذا الكتاب، أي أنه ليس متاحاً له أن يقول إن معرفتنا لما يأمر به الله أو لما هو القانون الإلّهي غير ممكنة إلا إذا كنا نعرف بصورة مستقلة أن ما نفترض أن الله يأمرنا بفعله هو ما ينبغي فعله من المنظور الأخلاقي[٤١]. فإذا كان بإمكاننا أن نعرف شيئاً كهذا بصورة مستقلة (أي مستقلة عن اللجوء إلى هذا النص الديني أو ذاك طبعاً)، فإن هذا يعطينا القدرة على الحسم حيث ينشأ خلاف بين فريقين حول ما يأمرنا الله بفعله أو عدم فعله. ولكن للحسم في حالات كهذه، فإن علينا أن نعلق النص، بينما اللاعلماني ينطلق منه على أنه مطلق وعلى أنه، لا أي شيء سواه، هو مرجعنا الأخير.

هنا لا بد من طرح السؤال، أي نص ديني هو هذا؟ بمعنى آخر، ما هو مرجعنا

الأخير بين الكتب المقدسة؟ هل هو التوراة أم هو الإنجيل أم القرآن؟ لنقل إن الجواب الذي تلقيناه هو أن القرآن هو هذا المرجع الأخير. إن ما يعنيه هذا الجواب في سياق معالجتنا للسؤال، ما الذي يترتب على تطبيق مبدأ «الحاكمية لله»؟ هو أن تطبيق هذا المبدأ يحتم علينا أن نقيم نظامنا السياسي على أساس ما نعتقد أنه جاء في القرآن وأن على المشرع ألا يشرع (وعلى الحاكم ألا يطبق) سوى تلك القوانين التي يعتقد أنها متضمنة في القرآن أو غير مخالفة، على الأقل، لما جاء في القرآن.

ولكن لا بد هنا من مواجهة صعوبتين كبيرتين[٤٢]. أولاً، كيف نقرر أن القرآن هو مرجعنا الأخير، وليس أي كتاب مقدس سواه؟ ينبغي ألا ننسى هنا أن أصحاب الديانات الأخرى يدعي كل فريق منهم لكتابه المقدس ما يدعيه المسلم للقرآن. فالمسيحيون يدعون أن الإنجيل هو مرجعهم الأخير فيما يختص بمحاولتهم معرفة فحوى القانون الإلَهي أو معرفة ما الذي يريده الله منا في دنيانا وآخرتنا. واليهود يدعون أن التوراة هو مرجعهم الأخير فيما يختص بهذا الأمر. فكيف نقرر أي فريق هو المصيب في ادعائه، بل كيف نقرر أن أي فريق منهم مصيب في ادعائه؟ لا شك أن الجواب عن السؤال الأخير غير ممكن إلا عن طريق امتلاكنا لأدلة مستقلة تمكننا من أن نعرف ما هو فحوى القانون الإلَهي. ولكن لو كان ثمة أدلة من هذا النوع في حوزتنا، لكان بإمكاننا أن نعرف، بيذاتياً، عن طريقها ما الذي يريده الله منا أو ما هو فحوى القانون الإلَهي، متجاوزين كل الأديان وخصوصياتها والادعاءات الخاصة بكل منها. وفي هذه الحالة، ستكون هذه الأدلة هي مرجعنا الأخير، لا هذا الكتاب الديني أو ذاك. من الواضح، إذن، أن إصرار جماعة من الجماعات الدينية على أن كتابها المقدس هو المرجع الأخير هو بمثابة إصرار ينم عن خصوصيات هذه الجماعة ولا قيمة معرفية له.

وثانياً، على افتراض أننا تجاوزنا الصعوبة الأخيرة ونظرنا إلى القرآن، مثلاً، على أنه مرجعنا الأخير، فإن علينا الآن أن نجيب عن السؤال: أي قراءة أو تأويل للقرآن هو مرجعنا الأخير؟ فلا توجد قراءة واحدة أو تأويل واحد للقرآن أو لأي كتاب ديني سواه. فمن ذا الذي يقرر، مثلاً، وكيف ما إذا كان نظام الحكم الذي يفترض أن القرآن ينص عليه هو أشبه بالنظام الديمقراطي أم لا وما إذا كان النظام الاقتصادي للاسلام، على افتراض أن القرآن يتعرض لمسألة التنظيم الاقتصادي، هو أشبه بالنظام الاشتراكي أم أن العكس هو الصحيح؟ كذلك من ذا الذي يقرر وكيف ما إذا كانت أحكام الشريعة التي تختص بالمعاملات وبالحدود وكيفية تطبيقها هي أحكام يريد منا الله العمل بموجبها في كل زمان ومكان أم أنها أحكام نسبية ويريد منا الله،

بالتالي، العمل بموجبها فقط في ظل شروط مماثلة للشروط التي وجد العرب فيها في الجزيرة العربية في بداية ظهور الاسلام؟ وفي حال كنا مدعوين لإصدار حكم على نظام سياسي معين يدعي القيمون عليه أنه نظام إسلامي بخصوص ما إذا كان يجسد مبدأ «الحاكمية لله»، فمن منا هو المخول بإصدار هذا الحكم؟ من منا هو في الوضع المناسب لإضفاء الشرعية، من المنظور الإسلامي، على هذا النظام أو سحبها منه؟

لا شك أن أجوبتنا عن أسئلة من النوع الأخير لا يمكن أن تكون أن كافة المسلمين هم الذين يقررون، وبالطرق الديمقراطية أو بأية طرق متشابهة، ما إذا كان النظام السياسي الذي ينص عليه القرآن ـ على افتراض أن هناك نصاً بهذا الخصوص ـ هو من هذا النوع أو ذاك وما إذا كان نظام الاسلام الاقتصادي: اشتراكياً أم رأسمالياً أم من نوع آخر وما إذا كانت أحكام الشريعة التي تختص بالمعاملات والحدود صالحة لكل زمان ومكان أم هي نسبية وما إذا كان النظام الذي يعيشون في كنفه يجسد مبدأ الحاكمية لله أو لا يجسده. فمن الواضح هنا أن قضايا من النوع الذي تثيره الأسئلة المشار إليها ليست مما يمكن تقرير الموقف «الصحيح» منه عن طريق الاقتراع أو أي شيء شبيه بذلك. لا بد، إذن، من وجود سلطة ما (سلطة الحاكم وحده، مثلاً، أو الحاكم ويسانده رجال الدين من علماء أو فقهاء) تكون هي المخولة، بحكم وضعها السلطوي، بإصدار حكمها النهائي في أي أمر من النوع الذي تدور حوله الأسئلة المعنية. ولكن ما يعنيه هذا، عملياً، هو أن سلطة ما، سواء تمثلت بفرد أو بجماعة، هي التي تفرض فهمها **الخاص** أو قراءتها الخاصة لآيات القرآن التي يفترض أن تكون ذات علاقة بالقضايا المشار إليها، وبالتالي فإن هذه السلطة هي التي تقرر، من منظورها الخاص، كيف ينبغي أن نحكم وعلى أي أساس وما هي القوانين التي ينبغي أن نشرعها وكيف ينبغي أن نعاقب وأن نطبق الحدود التي نص عليها القرآن وما هو النظام الاقتصادي الذي ينبغي أن نتبناه وغير ذلك. وهي أيضاً التي تكون مخولة بإضفاء الشرعية، من منظور إسلامي، على النظام القائم أو سحبها منه، حسبما ترى من منظور فهمها الخاص للاسلام.

من الواضح، في ضوء ما تقدم، أن ما يعنيه، عملياً، الأخذ بمبدأ «الحاكمية لله» هو أن جماعة من الجماعات المسيسة لدينها تدعي لنفسها الحق في أن تحكم باسم الله، على أساس أن كتابها المقدس هو المرجع الأخير في أمور الدين والدنيا، وتدعي لنفسها، لهذا السبب، احتكار معرفة ما الذي يريده منا الله في دنيانا. ولكن لا شك أن ما تدعيه لنفسها هنا لا تدعيه لكل فرد من أفرادها بل لطبقة منها هي طبقة علمائها الذين يفترض أن يكونوا، من دون سواهم، المؤهلين لفض مكنون الآيات

الدينية للوصول إلى معرفة ما الذي يريده منا الله في دنيانا. إن في هذا، لا شك، خرقاً للمبدأ الأول من المبادىء الأربعة الضامنة لاستقلالية الانسان. هـذا المبدأ، بحسب الصيغة التي صغناه فيها سابقاً، يقول: لا يحق لأية فئة من الناس أن تدعي لنفسها احتكار المعرفة في الشؤون السياسية والاجتماعية (أو في أي شأن دنيوي آخر) على أساس أنه متاح لها وحدها معرفة ما الذي يريده الله منا في دنيانا.

إن الكثير من المفكرين الإسلاميين سيعترضون على موقفنا الأخير على أساس أنه يفترض بصورة مضمرة أن ما انطبق على المسيحية، مثلاً، في العصور الوسطى ينطبق أيضاً على الإسلام. فما عناه مبدأ «الحاكمية لله»، من الوجهة العملية، في القرون الوسطى المسيحية هو أن طبقة الإكليروس ادعت لنفسها احتكار المعرفة في شؤون الدين والدنيا على حد سواء وأعطت لنفسها، من دون أية فئة سواها، الحق في التحليل والتحريم على أساس أنه متاح لها وحدها معرفة ما الذي يريده منا الله في الدنيا والآخرة. غير أن ما ينطبق على المسيحية، كما يصر الإسلاميون، لا ينطبق على الإسلام وذلك لسبب بسيط جداً، ألا وهو عدم وجود إكليروس في الإسلام. فلا خوف، إذن، في نظر هؤلاء الإسلاميين، من بروز طبقة، في ظل الحكم الإسلامي، تدعي لنفسها الحق المطلق في التحليل والتحريم على أساس أنه متاح لها وحدها معرفة ما الذي يريده منا الله في الدنيا والآخرة.

إن الاعتراض الأخير واهٍ جداً. فينبغي ألا ننسى هنا النقطة التي أثرناها قبل قليل بخصوص كون إقامة نظامنا السياسي ـ الاجتماعي ـ الاقتصادي على أساس ما يأمرنا به الله لا يمكن أن تعني، عملياً، سوى أننا نقيم هذا النظام على أساس ما نعتقد أن الله يأمرنا به. ولكن ما نعتقد أن الله يأمرنا به هو، في حقيقة الأمر، ما يعتقد بعضنا أن الله يأمرنا به. فإننا عاجلاً أو آجلاً سنجد أن قراءة ما للقرآن ـ أي الفهم الخاص لجماعة ما لما يترتب على آيات وأحاديث معينة على المستوى السياسي ـ الاجتماعي ـ الاقتصادي، هو الذي يفرض نفسه على أنه الإطار المرجعي الأخير لكل أفراد المجتمع. لقد نبهنا علي بن أبي طالب لهذه المسألة حين قال «القرآن خط مسطور بين دفتين لا ينطق، وإنما ينطق به الرجال». والسؤال الآن هو: أي رجال؟ فما هو الجواب الذي نجده لدى المفكرين الإسلاميين أنفسهم؟ لنأخذ أنور الجندي، على سبيل المثال، فإنه ينظر إلى الوالي على أنه «يتمثل إرادة الله» بالتعاون مع علماء الدين وأعيان الأمة[٤٣]. وكمثال آخر، فإن يوسف القرضاوي يرى أن الإسلام الحقيقي هو ما يقول العلماء إنه كذلك لأن العلماء وحدهم يمتلكون القدرة على معرفة الإسلام على حقيقته. «فمن ادعى علم الكتاب والسنة»، كما يقول القرضاوي، «طعن في

علماء الأمة فليس بمأمون على تعاليم الدين، ومن أخذ عن العلماء وكتب المذاهب مهملاً دلائل القرآن والحديث، فقد أهمل الدين ومصدر التشريع»[٤٤]. إن ما يقوله الجندي أو القرضاوي لا يمكن أن يترتب عليه، عملياً، سوى أن طبقة من البشر ـ ولا أهمية هنا لما إذا كانت هذه الطبقة مقصورة على العلماء، كما يدعي القرضاوي، أم أنها تشتمل أيضاً على الوالي وأعيان الأمة، كما يدعي الجندي، ـ أن طبقة من البشر هي التي تحتكر معرفة الإرادة الإلٓهية. إن هذه الطبقة، إذن، يفترض أن تؤدي في الدولة الإسلامية الدور نفسه الذي أدته طبقة الإكليروس في الدولة المسيحية في القرون الوسطى. إن هذه النتيجة لا مفر منها، ولا فرق هنا إن كنا نسمي هذه الطبقة «طبقة كهنوت» أم نطلق عليها اسماً آخر.

المسألة الأساسية هنا هي أن النص الديني لا يفسر ذاته، بل يحتاج إلى من يفسره. ولا بد من أن نصل، عاجلاً أو آجلاً، إلى وضع نجد فيه أن جماعة من الناس نجحت، لسبب أو لآخر، في جعل نفسها مرجعاً وسلطة أخيرين في أمور الدين والشريعة. إن تاريخ الإسلام نفسه شاهد على ذلك. فكما يذكرنا محمد عمارة، أن التاريخ الإسلامي عرف رجال دين «زعموا لأنفسهم سلطاناً في التحليل والتحريم، أو احتكروا لآرائهم صلاحيات الرأي الوحيد ومن ثم الرسمي للإسلام»[٤٥]. وهؤلاء طبعاً ادعوا لأنفسهم هذا السلطان في التحليل والتحريم على أساس أنه متاح لهم وحدهم أن يعرفوا ما هو القانون الإلٓهي وكيف ينبغي أن نفهمه ونطبقه في دنيانا. إن هذا حصل في الإسلام على الرغم من أن الإسلام لا يعترف بوجود وسطاء بين المؤمن وربه، أي ليس فيه كهنوت. فعندما تكون المسألة مسألة معرفتنا لما يترتب على مستوى التنظيم السياسي ـ الاجتماعي ـ الاقتصادي على ما جاء في نصوص دينية معينة، فإن معالجة مسألة كهذه لا يمكن طبعاً أن تكون عن طريق اللجوء إلى استفتاء شعبي أو أي شيء شبيه بذلك. فأما الحاكم هو الذي يدعي لنفسه احتكار معرفة كهذه ويفرض رأيه على الجميع أو سلطة أخرى (رجال الدين) تدعي لنفسها احتكار هذه المعرفة. وفي كلا الحالتين فإن هناك خرقاً واضحاً للمبدأ الأول.

من الواضح أيضاً أن قيام نظام سياسي على مبدأ «الحاكمية لله» يشكل خرقاً للمبدأ الثاني من المبادىء الأربعة الضامنة لاستقلالية الإنسان. هذا المبدأ، كما يذكر القراء، يقول: لا يجوز إعطاء الأولوية على المستوى المعرفي سوى لمعايير العقل. وهذا ينطبق على المعرفة النظرية والعملية على حد سواء. ولذلك فلا النص الديني مطلق ولا السلطة الدينية التي تدعي أنها وحدها القادرة على القبض على الفحوى الأساسي للنص: فلا سلطة أخيرة سوى سلطة العقل. ولكن من الواضح من خلال

تحليلنا السابق لمبدأ «الحاكمية لله» ولما يترتب عليه عملياً، فإنه لا مهرب من النظر إلى النص الديني على أنه مطلق في النظام اللاعلماني. فإذا كان مبدأ «الحاكمية لله»، كما بينا، لا يمكن أن يعني، عملياً، سوى أن على البشر أن ينظموا وجودهم السياسي ـ الاجتماعي ـ الاقتصادي على أساس ما يأمرهم الله بفعله أو ينهاهم عن فعله، وإذا كانت أوامر الله ونواهيه غير معروفة لهم إلا عن طريق لجوئهم إلى نصوص دينية معينة، إذن فإن هذه النصوص تصبح هي السلطة الأخيرة والمطلقة. إن ما ينطلق منه دعاة مبدأ «الحاكمية لله» هو الافتراض القائل إن النصوص المعنية هنا هي نصوص قطعية الثبوت، على الأقل، مما يعني لهم أنها لا يمكن أن تتضمن سوى أوامر ونواهي الله نفسها، القانون الإلهي الذي أوحى به للبشر ليكون المصدر لتشريعاتهم والأساس الذي يقيمون عليه نظامهم السياسي ـ الاجتماعي ـ الاقتصادي. فلا يمكن أن توجد هنا سلطة فوق سلطة النصوص الدينية المعنية. فالاجتهاد لا يعطي للعقل سلطة فوقها، بل العكس هو الصحيح لأنه اجتهاد مقيد بهذه النصوص ولا يمكن، بأي حال من الأحوال، أن يخرج عليها. وهذا، لا شك، يشكل خرقاً فاضحاً للمبدأ الثاني وتهديماً رائعاً لاستقلالية العقل.

إذا انتقلنا الآن إلى السمة الثانية للنظام اللاعلماني (أي سمة كونه يقوم على أيديولوجيا كليانية)، فسنجد أنه، بسبب هذه السمة، يتعارض مع كل مبدأ من المبادىء الأربعة التي اعتبرناها ضرورية لضمان استقلالية الإنسان. فالايديولوجيا الكليانية، كما رأينا، مطلقة بمعنى أنها تمثل «حقائق» كونية وبمعنى أنها تشكل المرجع الأخير في كل الشؤون. وهذا الطابع المطلق لها، لا شك، يجعل من النظام السياسي الذي يقوم عليها متعارضاً مع المبدأ الأول من مبادئنا الأربعة. فمن الواضح هنا أن الطبقة الحاكمة التي تشكل أيديولوجيتها الكليانية ركيزة هذا النظام لا بد من أن تدعي لنفسها احتكار معرفة الحقيقة، أو، على الأقل، القدرة على معرفة الحقيقة، على أساس أنها تمتلك، دون الجماعات الأخرى، المعيار الأخير للحقيقة. إن مشروعية نظام كهذا، أصلاً، تقوم على أساس أنه «يمثل» الإرادة الإلّهية ويعمل القيمون عليه بوحي من رسالة الله إلى البشر. من هنا تنشأ النظرة إلى الايديولوجيا التي يقوم عليها هذا النظام على أنها مطلقة، لأن النظام يوحد بينها وبين رسالة الله، والأخيرة، لا شك، مطلقة. ولكن ما يمكن أن يعنيه هذا، عملياً، كما حاولنا أن نبين سابقاً، هو أن الجماعة التي اتفق أن لها السيطرة المباشرة على هذا النظام هي التي يصبح فهمها الخاص لرسالة الله ولما تعنيه لنا في دنيانا وآخرتنا المعيار الأخير لكل فهم آخر. ولكن ما يترتب على هذا في نهاية الأمر هو أن هذه الجماعة ستدعي لنفسها

احتكار معرفة الحقيقة وتعمل على هذا الأساس، مما يجعل النظام الخاضع لسيطرتها المباشرة متعارضاً بشكل أساسي مع المبدأ الأول.

إن الطابع المطلق للأيديولوجيا الشرعانية لا بد أن يتعارض أيضاً مع المبدأ الثاني. فإذا كانت هذه الأيديولوجيا مطلقة بالمعنى المزدوج الذي تناولناه، فإن هذا يعود، كما رأينا، إلى كونها «تمثل» رسالة الله إلى البشر. ولكن رسالة الله هي ما نجده في نصوص دينية معينة يُنظر إليها على أنها منزلة، مما يعود بنا إلى الافتراض القائل إن هذه النصوص هي مرجعنا المطلق والأخير. وهذا يتعارض، لا شك، مع المبدأ الثاني، وبالتالي مع استقلالية العقل.

غير أن الطابع الكلياني للايديولوجيا المعنية لا يختصر في النظر إليها على أنها مطلقة، بل إنه يشتمل أيضاً على النظر إليها، كما بينا، على أنها تمثل نظرة شاملة كاملة إلى الكون والفن والحياة، نظرة تطال كل شؤون الإنسان الدينية والدنيوية على حد سواء. وهذا يتعارض، كما سيتضح بعد حين، مع المبدأين الأخيرين من مبادئنا الأربعة. هذان المبدآن، كما يذكر القارىء، هما: المبدأ الثالث وفحواه أن القيم موضوع للاختيار، بحكم طبيعتها، أي أنه لا يحق لأية جماعة أن تفرض قيمها على جماعات أخرى، مما يعني، بالتالي، أن القيم لا تتقونن ولا تتمأسس. والمبدأ الرابع وفحواه أنه ينبغي وضع حد فاصل بين العام والخاص بحيث لا تتدخل الدولة بقوانينها وتشريعاتها إلا في المجالات التي إذا تركت فيها حرية التصرف المطلقة للأفراد فإن ذلك سيتعارض على المدى البعيد مع تحقيق المنفعة العامة أو تحقيق العدالة أو تحقيق كليهما معاً.

لنحاول أن نوضح الآن كيف ولماذا يتعارض الطابع الشمولي أو الكلياني للأيديولوجيا الشرعانية مع المبدأين الأخيرين، مبتدئين بالمبدأ الثالث. من الأمور الواضحة هنا أن الطابع الشمولي لهذه الأيديولوجيا، عندما ندمجه بطابعها المطلق، لا يعني فقط أن هذه الأيديولوجيا تنطوي على موقف من كل قضية أساسية من قضايا الإنسان الاجتماعية والسياسية والتربوية والاقتصادية. . . الخ. ، بل إنه يعني، فضلاً عن ذلك، أن أصحاب هذه الأيديولوجيا يتمسكون بهذه المواقف بيقين تام على أنها المواقف التي ينبغي تبنيها من قبل الجميع ويعتقدون، بالتالي، بيقين تام أن خلاص الإنسان الأرضي والأخروي منوط فقط بتشكيل شخصيته وسلوكه وفق ما تقتضيه القيم التي تفرض تبني المواقف المعنية. إن هذه المسألة واضحة جداً في كتابات الخميني حيث نجد ميلاً للنظر إلى الإنسان على أنه حيوان يحتاج إلى ترويض وأن الرسالات السماوية جاءت لهذا الغرض. ولكن هذا لا يعني له، كما رأينا، الاكتفاء بالاهتمام

بتلك الجوانب من سلوكه التي تخص الحياة العامة بل تخطي ذلك إلى الاهتمام بالجوانب الأخرى التي ترتبط بحياة الفرد الخاصة. المهم هنا أن تشكيل شخصية الإنسان وسلوكه يصبح من اختصاص الدولة أو ينبغي أن يتم وفق ما تقتضيه الأيديولوجيا الشرعانية التي تشكل الأساس لنظامها السياسي ـ القانوني ـ التربوي ـ الاقتصادي. إذن ما يعنيه في نهاية التحليل تشكيل شخصية الإنسان وسلوكه ضمن هذا الإطار هو تشكيلهما وفق القيم السياسية والقانونية والتربوية والاقتصادية لهذه الأيديولوجيا. ولكن هذه القيم تعبر عن قناعات أفراد الجماعة التي تحمل لواء هذه الأيديولوجيا ونظرتهم المشتركة إلى القضايا ذات الأهمية في هذا السياق وأولوياتهم ومعاييرهم وفهمهم الخاص للأمور واجتهاداتهم، مما يجعلها قيماً خاصة بهذه الجماعة. ولذلك فإن قوننتها أو مأسستها لغرض تشكيل شخصية الإنسان وسلوكه بها ما هي إلا محاولة لفرض قيم خاصة بجماعة معينة على أفراد المجتمع أجمعين. وهذا يتعارض بشكل واضح مع المبدأ الثالث. فلا يمكن أن يوجد هنا أي ميل لدى متبني هذه القيم للاعتراف بمشروعية أية منظومة أخرى من القيم، ما داموا يضفون عليها طابعاً مطلقاً. ولذلك فعندما تكون الدولة تحت سيطرتهم، فإن الدولة بمؤسساتها الرسمية لن تعترف، ولا يمكن أن تعترف، بأي دور لأية منظومة من القيم غير التي تنطوي عليها الأيديولوجيا الشرعانية التي تشكل الركيزة الأساسية لهذه الدولة. وهنا، لا شك، تكون الوسيلة الوحيدة المتاحة للدولة لجعل موقفها هذا من القيم المغايرة نافذاً هي قوننة قيم الجماعة الأيديولوجية التي تسيطر على مؤسسات هذه الدولة فتفرض هذه القيم فرضاً على كل الجماعات الأخرى[٤٦].

وإذا أخذنا في الحسبان الآن أن القيم التي ستقونن لن تقتصر على القيم التي لها علاقة بالحياة العامة، فلا بد أن يتضح لنا لماذا الطابع الكلياني للأيديولوجيا الشرعانية مخالف للمبدأ الرابع. فإن دولة تقوم على أيديولوجيا كهذه لا بد أن تلغي، لأسباب واضحة، ثنائية العام/ الخاص، أي أن تدمج الخاص في العام دمجاً تاماً. فإن ما يفعله الإنسان في حياته الخاصة، كما توضح لنا مما ذكرناه سابقاً عن آراء الخميني بهذا الصدد، ليس خارج سلطة المجتمع، بل على العكس من هذا تماماً. وسلطة المجتمع هنا تعني، لا شك، السلطة التي يمارسها من خلال مؤسساته السياسية والتربوية والقانونية. من هنا يتضح كيف أن نظاماً يقوم على أيديولوجيا شرعانية، أي أيديولوجيا ذات طابع شمولي ومطلق، لا يمكن أن يسمح بالتعددية لا على المستوى السياسي ولا الاقتصادي ولا الأخلاقي ولا التربوي، ليس في مجال السلوك فحسب، بل وفي مجال النظر أيضاً. فالأيديولوجيا الكليانية تدعي لنفسها،

كما رأينا، القدرة والحق على تشكيل حياة الإنسان بكل جوانبها. وانطلاقاً من موقف كهذا، كيف يمكن أن يتاح لأي فرد، في ظل نظام يقوم على أيديولوجيا كهذه، أن ينحو منحى خاصاً في حياته وأن يختار أسلوب الحياة الذي يروق له وأن يقرر بنفسه ما هي القيم التي ينبغي أن يتبناها وأن يفكر بحرية في القضايا التي تهمه كإنسان وكعضو في مجتمع وأن يشكل رغباته وتفضيلاته في ضوء ما يوصله إلى انخراطه في تفكير معياري مترو وأن يكون متحرراً من وصاية الدولة ومسؤولاً عن تقرير المتجهات الأخيرة لحياته؟ وإذا لم يتح له بشكل حقيقي وذي معنى أن يفعل أياً من هذه الأمور، فإن النتيجة الأخيرة المترتبة على ذلك هي الالغاء التام لثنائية العام/ الخاص والقضاء قضاء مبرماً على استقلالية الإنسان كفاعل أخلاقي.

الهوامش

تصدير

(*) من أهم هذه الدراسات: عادل ضاهر، «نقد الصحوة الإسلامية» ـ **مواقف**، العدد ٥٨، ربيع ١٩٨٩، ص ص ٤٦ ـ ٧٧؛ عادل ضاهر، «الإسلام والعلمانية»، في **الإسلام والحداثة**، تحرير أدونيس، (لندن: دار الساقي، ١٩٩٠). Adel Daher, «Philosophy Vs. Islamic Fundamentalism» ورقة قدمت في المؤتمر الفلسفي العالمي الثامن عشر الذي انعقد في برايتون، انكلترا، في أواخر آب ١٩٨٨، ونشرت في مجلة **الندوة**، (نشرة تصدر عن جمعية الشؤون الدولية ـ عمان)، المجلد الثاني، العدد الأول، شباط ١٩٩٠.

الفصل الأول

(١) هذه الفكرة نجدها لدى مفكرين إسلامويين كحسن البنا وعبد القادر عودة وسيد قطب ويوسف القرضاوي ومحمد الغزالي ومصطفى السباعي وغيرهم. انظر: حسن البنا، «**الإسلام وسياسة الحكم، الاخوان المسلمون**»، (١٩٤٦)؛ عبد القادر عودة، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥١)؛ سيد قطب، **معالم في الطريق**. يوسف القرضاوي، **الحل الإسلامي فريضة وضرورة**؛ محمد الغزالي، «**تعقيب**»، **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية وجامعة الأمم المتحدة، ١٩٨٧)؛ مصطفى السباعي، **أخلاقنا الاجتماعية**، ط ٢ (بيروت: المكتب الإسلامي ١٩٧٣). انظر أيضاً: محمد المبارك، **نظام الإسلام: العقيدة والعبادة**، (بيروت: دار الفكر ١٩٧٠).

(٢) يقول أدونيس، مثلاً، «لا يصح موضوعياً فصل البعد السياسي في الإسلام. . . عن أبعاده الأخرى. ذلك أن السياسة في الإسلام. . . هي شريان يسري بشكل شامل وكامل، في بنية شاملة وكاملة». **مواقف**، العدد ٣٤، ١٩٧٩، ص ١٥٠. ويضيف في المكان نفسه «لنعترف أن ما يحدث في إيران اليوم ليس مجرد إسلام سياسي، وإنما هو إسلام بحصر الكلمة» (ص ١٥٢). ويقول أيضاً (ص ١٥٨) «بدهي أن السياسة في الإسلام بعد جوهري من أبعاد الدين». إن الخلط هنا يبلغ أقصاه، إذ نرى أدونيس ينتقل من الكلام على عدم إمكان الفصل موضوعياً بين السياسة والدين في الإسلام وينتهي بالقول إن السياسة بعد جوهري من أبعاد الإسلام فيحول ما هو موضوعي إلى ما هو مفهومي أو منطقي.

(٣) راشد الغنوشي وحسن الترابي، **الحركة الإسلامية والتحديث**، (الخرطوم: مكتبة دار الفكر، ١٩٨٠)، ص ١٩٠.

(٤) حسن البنا، **مذكرات الدعوة والداعية**، ص ٢٨٣.
(٥) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٧٨)، ص ٢٥١.
(٦) **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**، مرجع سابق، ص ٩.
(٧) المصدر نفسه، ص ٦٩.
(٨) يوسف القرضاوي، **الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف**، ص ١١٢.
(٩) يقول أحد الكتاب بهذا الصدد «والقول بأن التشريع لدولة الإسلام وحي واجتهاد، يعني ويؤكد أن الاجتهاد الإنساني يجري في نطاق هداية الله الشاملة. أو ما يعبر عنه فقهاً (بمقاصد الشريعة) ومبادئها العامة وكلياتها وعمومياتها... فالاجتهاد الإنساني لا يعني في دولة الإسلام أن الإنسان وحده قد صار (مقياس القيم ومصدر التشريع)، كما ذهبت فلسفات عصر النهضة...» محمد فتحي عثمان، «الإسلام وحي واجتهاد» - **منبر الحوار**، العدد ٩، السنة الثالثة (ربيع ٨٨)، ص ١٣٧.
(١٠) إن هذا التأويل هو الذي يكاد يطغى على فكرة منظري الحركات الإسلامية أو منظري الصحوة الإسلامية، ومن الصعب أن نجد من يأخذ بالتأويل الأول. إن سيد قطب يظهر بوضوح تبنيه للتأويل الثاني في كتابه «الإسلام ومشكلات الحضارة»، حيث يعتبر العودة إلى الإسلام، أي العودة إلى المنهج الرباني، هو الحل لمشكلات الإنسان. فالإنسان مهما بلغ من العلم والفهم، يظل عاجزاً عن أن يعرف كيف ينظم حياته وما هو النظام الأفضل له. إن محمد أحمد خلف الله يشاطرنا تأويلنا لموقف منظري الصحوة الإسلامية، إذ يقول: «ولعل أهم الأفكار التي تلاقت عندها الجماعات كلها فكرة العدالة الإلّهية وفكرة عجز الإنسان عن وضع النظم التي يكتب لها الاستمرار والبقاء عند ممارسة الحياة على أساس منها، وأن القادر على ذلك هو المولى سبحانه وتعالى، ومن هنا كان لا بد أن يمارس الإنسان حياته على أساس من المنهج الرباني والنظام الإلّهي». انظر: **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**، مرجع سابق، ص ٧.
(١١) انظر: عادل ضاهر، «فلسفة الدين» **الموسوعة الفلسفية العربية**، الجزء الثاني، (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٩)؛ عادل ضاهر، **الفلسفة الدينية**، (يصدر قريباً).
(١٢) إن هذه هي وجهة نظر الفيلسوف الألماني ليبنتس (Leibniz). إن ما يحير في موقف ليبنتس بالذات هو أنه نظر إلى كل القضايا الحملية على أنها تحليلية، بمعنى أن الموضوع في كل حالة يتضمن المحمول، كائناً ما كان هذا المحمول. ولكن ما يعنيه هذا هو أننا عندما نحمل على الله فعلاً معيناً، كائناً ما كان هذا الفعل، فإن ما نحمله متضمن في الموضوع (أي الله). وما يعنيه هذا هو أن العلاقة بين الموضوع (الله) والمحمول (الفعل المسند إلى الله) هي علاقة ضرورية منطقياً ولم يعد ثمة مجال للتمييز هنا بين الضرورة الأخلاقية والضرورة المنطقية.
(١٣) عالجنا وفندنا أهم النزعات الشكوكية في فلسفة الأخلاق المعاصرة في كتاب صدر مؤخراً. انظر: عادل ضاهر، **نقد الفلسفة الغربية: الأخلاق والعقل** (عمان: دار الشروق، ١٩٩٠).
(١٤) تناولنا مشكلة إمكان المعرفة الاجتماعية والتاريخية في عدد من الدراسات وحاولنا أن نفند المزاعم التي تجرد العلوم الاجتماعية بمقتضاها من أي سمات من النوع الذي نعتبره من مكونات المعرفة العلمية الحقة. انظر: عادل ضاهر، «النموذج الاستنباطي والتفسير في العلوم الاجتماعية»- **أفكار**، ١٩٧٩؛ عادل ضاهر: «العلوم الاجتماعية بين الذاتية والموضوعية»، **المهد**، ١٩٨٥.
(١٥) إن نظرية المراقب المثالي (Ideal Observer Theory) تقول إن حكمنا أن فعلاً ما مستحسناً أو واجباً خلقياً يمكن رده إلى حكم مثل: «أن شخصاً يتصف بصفات معينة كالموضوعية والعقلانية والعلم الكافي بالأمور ذات العلاقة بموضوع الحكم... إلخ، هو شخص لا بد من أن يوافق أو يحض على القيام بالفعل المعني».

(١٦) إن أغلوطة الاشتراك تُرتكب عندما يُستعمل حد معين بمعنيين مختلفين في سياق الاستدلال نفسه، بحيث يكون هذا الاستدلال صحيحاً، صورياً، فقط إذا عاملنا، خطأ، هذا الحد على أنه يحمل المعنى نفسه في الحالتين. والأغلوطة ترتكب في الموقف الذي نعالجه لأن «واجب» يستعمل بمعنى واجب للوهلة الأولى في حالة وبمعنى واجب فعلي في الحالة الثانية.

(١٧) الكلام على الوضع الابستامي لشخص ما هو الكلام على حالته من حيث هي إما حالة معرفة أو مجرد اعتقاد أو من حيث هي حالة يقين أو حالة شك أو حالة بين اليقين والشك، وما شابه ذلك.

(١٨) إن هذه مسألة جد هامة، لأن هناك ميلاً حتى لدى العلمانيين المتنورين لأن يجاروا منظري الجماعات الإسلامية في عودتهم إلى نصوص دينية معينة لتسويغ وجهة نظرهم. إنهم ينخرطون في حرب النصوص هذه، فيمتشق كل فريق منهم سيف النصوص التي يرى أنها تخدم أغراضه، ويقع الفريق العلماني تبعاً لذلك في أحابيل الفريق المعادي. فإن مجاراته خصمه في العودة إلى النصوص تشكل تنازلاً خطيراً لهذا الخصم: إنها عودة تفترض بصورة مضمرة أن الخصم (اللاعلماني) مصيب في إصراره على أن مسألة قبول أو عدم قبول موقف معين إزاء شؤون السياسة والاجتماع والاقتصاد منوطة بوجود نص ديني يؤيد أو لا يؤيد الموقف المعني. إن هذا يشكل تنازلاً خطيراً، لأن القضية الأساسية للعلماني، كما سنبين في الفصل الثاني، هي قضية استقلالية العقل الإنساني.

(١٩) إن هذا التعبير (**«الحرية الميتافيزيقية»**) يستعمل للإشارة إلى حرية الإنسان من حيث هي سمة لقدرته الذاتية على الاختيار. إن هذا الفهم للحرية الميتافيزيقية يميزها عن الحرية بمعناها السياسي والاجتماعي. فالحرية بالمعنى الأخير منوطة بتوافر شروط مستقلة عن الإنسان ـ شروط موضوعية، لا ذاتية ـ من النوع الذي يتيح الفرصة للإنسان لأن يفعل وفق ما يختاره دون إكراه خارجي. من الواضح هنا أن الإنسان يمكن أن يكون حراً بالمعنى الميتافيزيقي دون أن يكون حراً بالمعنى السياسي أو الاجتماعي.

الفصل الثاني

(١) من الضروري تنبيه القارىء إلى أن **«العلمانية»** تقرأ بفتح العين وليس بكسرها، كما هو شائع وهذه المسألة ستوضح بعد حين في هذا الفصل.

(٢) لقد انتبه لهذه المسألة بعض كتابنا. انظر، على سبيل المثال: غريغوار حداد، «المسيحية والعلمانية»، **مواقف**، عدد ٣٩، (خريف ١٩٨٠) ص ١٤٣، حيث يقول: «العلمانية (بفتح العين) متفرعة من كلمة عالم... وكلمة عالم أعطت أولاً عالمانية التي اختصرت فيما بعد بكلمة علمانية...» انظر أيضاً: محمد يحيى، **في الرد على العلمانيين**، الزهراء للإعلام العربي، (مدينة نصر ـ القاهرة ١٩٨٨) ص ١١.

(٣) يدافع ناصيف نصار عن وجهة النظر القائلة إن الانتقال إلى المجتمع العلماني (بفتح العين) «لا يتم بنجاح دون الاستناد إلى الصفة العلمية. فالصفة العلمية مكملة للصفة العلمانية وأساس لها». إلا أنه لا يقصد بالصفة العلمية شيئاً يتصل بالعلمانية (بكسر العين) من حيث هي موقف وضعي من طبيعة المعرفة بل يقصد الموقف الذي يتصف بالعقلية والمنهجية والموضوعية. انظر: ناصيف نصار، **نحو مجتمع جديد**: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي. (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٠)، ص ص ١٨٤ ـ ١٨٥.

(٤) إن شبلي العيسمي، مثلاً، يعرف العلمانية على النحو الآتي: «هي جملة من التدابير جاءت وليدة الصراع الطويل... بين السلطتين الدينية والدنيوية في أوروبا، واستهدفت فك الاشتباك بينهما، واعتماد فكرة

الفصل بين الدين والدولة، بما يضمن حياد هذه تجاه الدين، أي دين، ويضمن حرية الرأي. . . ويمنع رجال الدين عن إعطاء آرائهم. . . صفة مقدسة. . .» ـ شبلي العيسمي، **العلمانية والدولة الدينية**، (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٨٦)، ص ١٩.

(٥) ناصيف نصار، مرجع سابق، ص ص ٦٢ ـ ٦٣.

(٦) عالجنا هذه المسألة بإسهاب في محاضرة ألقيت في مركز الدراسات العربية المعاصرة في جورجتاون. انظر:
«Some Distinguishing Aspects of Saadeh's Thought,
Al-Nadwah, World Affairs Council Bulletin, Amman. 1990, p p. 24-35.

انظر أيضاً: عادل ضاهر، «الفلسفة والسياسة في فكر سعادة، **الفلسفة العربية المعاصرة** (بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثاني)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨، ص ص ٢٩٢ ـ ٣٠٧.

(٧) يقول محمد أركون في حديث له (انظر: مجلة **الاحياء العربي**، العدد ٥، تشرين أول، ١٩٧٩، ص ١٣) العلمانية «. . . ليست فقط موقفاً من الدين بل. . . من قضية المعرفة. . . والعلمانية الفلسفية ليست الكفر، إنها بحث عن المعرفة يدخل فيه الدين أيضاً. تقول بالدين وتبحث فيه بحثاً علمياً ولا تقصد هدمه البتة. . . هدف كل موقف علمي هو فضح الثوب التنكري التمويهي الذي ارتداه الفكر الإسلامي العربي».

(٨) انظر: محمد نور فرحات، «الحوار حول تطبيق الشريعة الإسلامية»، **منبر الحوار**، ربيع ١٩٨٩، ص ٤٥.

(٩) محمد عمارة، **العلمانية ونهضتنا الحديثة**، (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٦)، ص ١٥.

(١٠) المصدر نفسه.

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٨. انظر أيضاً: محمد عمارة، «المستغربون استعاروا مشكلة أوروبية كي يستعيروا لها حلاً أوروبياً»، جريدة **الحياة**، ١٩٨٩/٨/٢٥.

(١٢) **في الرد على العلمانيين**، مرجع سابق، ص ١١.

(١٣) محمد مهدي شمس الدين، **العلمانية**، (المؤسسة الجامعية للدراسات والأبحاث ١٩٨٣)، ص ص ١٦٢.

(١٤) من هنا نفهم قول محمد يحيى إن «لا قيامة للدعوة العلمانية خارج نطاق الممارسة التاريخية الغربية ووجود الكنيسة وحالة الدين المسيحي». **في الرد على العلمانيين**، ص ٣١.

(١٥) المصدر نفسه، ص ص ١٦٣ ـ ١٦٤.

(١٦) المصدر نفسه، ص ص ١٦٥ ـ ١٧٠. انظر أيضاً: محمد عمارة، **العلمانية ونهضتنا الحديثة**، ص ص ١٥ ـ ١٨.

(١٧) المصدر نفسه.

(١٨) محمد عمارة، **العلمانية ونهضتنا الحديثة**، مرجع سابق، ص ٢٩.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٥. يقوله محمد عمارة هنا «فالقرآن الكريم، الذي لم يفرض على المسلمين إقامة «الدولة» ـ كواجب ديني ـ قد فرض عليهم من الواجبات الدينية ما يستحيل عليهم القيام به والوفاء بحقوقه إذا هم لم يقيموا دولة الإسلام».

(٢١) قد يحتج محمد عمارة على أساس أنه يقول إن الإسلام يقدم المصلحة على النص ولا يقول إن الإسلام يقدم المصلحة على الواجبات الدينية. ولكن هذا الاحتجاج في غير محله. فالكلام على واجب ديني أو آخر لا يمكن أن يعني سوى كلام على نص ديني ما ينص على أمر ما. فالواجبات الدينية ليست شيئاً مستقلاً عن النصوص الدينية وفهمنا لها. فلا سبيل أمامنا، مثلاً في الإسلام، سوى اللجوء إلى القرآن

والسنة حتى نقرر، في ضوء فهمنا لها، ما الذي يشكل واجباً دينياً أو آخر. وتقديم المصلحة على النص، في هذه الحالة، لا بد أن يعني أنه إذا كان النص يقول إن من واجبنا أن نفعل كذا وكذا ووجدنا، عن طريق تحكيم عقولنا، أن المصلحة تقضي بعدم قيامنا بكذا وبكذا، إذن علينا أن نعلق أو نرفض النص، في هذه الحالة، وأن نقوم بما تقتضيه المصلحة. وهذا يعني أنه إذا كانت المصلحة تقتضي عدم إقامة دولة إسلامية، فإن علينا أن نستنكف عن إقامتها حتى لو كان ذلك يتعارض مع قيامنا بواجبات تنص عليها نصوص دينية معينة.

(٢٢) انظر: محمد عمارة، «هل يجوز الاجتهاد مع وجود النص؟»، منبر الحوار، العدد ١٣، السنة الرابعة (بيروت: ربيع ١٩٨٩)، ص ص ٩٨ ـ ١٠٨.

(٢٣) إن الأدلة المعنية هنا من النوع الاستقرائي، في أفضل حال، وهذا يعني، لا شك، أن العلاقة بينها وبين الاعتقاد المبني عليها ليست علاقة ضرورية. بمعنى آخر، إن افتراضنا صدق هذه الأدلة وعدم افتراضنا صدق الاعتقاد الذي يقوم عليها لا يتناقضان. إن هذا ينطبق على العلاقة بين هذه الأدلة والاعتقاد المعني، بغض النظر عن مدى قوة هذه الأدلة. فإن طبيعة هذه العلاقة التي تقررها الطبيعة الاستقرائية للأدلة هي التي تجعل افتراضنا صدق الأدلة غير متضمن منطقياً لصدق الاعتقاد الذي يقوم عليها.

(٢٤) إننا نماشي المعترض هنا في افتراضه أن ما تنص عليه الشريعة بخصوص الحدود يشكل فرائض دينية. ولكن كما سيتبين معنا في الفصل الحادي عشر فإن هذا الافتراض بعيد جداً عن الصواب، لأن أحكام القسم الحياتي من الشريعة، سواء ما يختص منها بالحدود أو بأي أمر آخر، هي أحكام ترتبط بظروف البشر، ولا يمكن أن تكون صحيحة بغض النظر عن هذه الظروف المتغيرة، ولا يمكن، بالتالي، أن تكون الواجبات التي تنص عليها هذه الأحكام واجبات دينية. فإن مفهوم الواجب الديني يقضي بألا يكون للظروف المتغيرة للبشر أية أهمية في تقرير ما إذا كان واجب ما دينياً أم لا.

(٢٥) فهم وليم جيمس بالحتمية الصلبة ذلك الموقف الذي يرفض إمكان التوفيق بين الحتمية والحرية، حتى من حيث المبدأ. غير أن العكس هو ما ينطبق على الحتمية اللينة، كما يعرفها جيمس. ولكن ما نفهمه نحن بالعلمانية الصلبة ليس شيئاً مماثلاً للحتمية الصلبة، كأن يستوجب هذا الفهم حسبانها موقفاً يرفض التوفيق بين الدين والعلمانية، فتكون العلمانية اللينة في هذا السياق مستوجبة لموقف معاكس. إن المسألة الأساسية للعلماني الصلب هي تأسيس العلمانية على أسس فلسفية ـ ابستمولوجية على وجه الخصوص ـ وهذا بحد ذاته ليس موقفاً من إمكان التوفيق بين الدين والعلمانية. والعلماني اللين، بالمقارنة، هو الذي لا يرى للعلمانية مسوغات أو أسساً تتجاوز أسسها الاجتماعية أو التاريخية وما أشبه ذلك.

(٢٦) إن جي. إي. مور وظف هذا المفهوم في سياق نقده للمذهب الطبيعي في الأخلاق.

G.E. Moore. **Principia Ethica,** (Cambridge: Cambridge University Press, 1929), pp. 1 - 21.

السؤال المغلق هو سؤال مثل: هل للمثلث ثلاثة أضلاع؟ أو مثل: هل الأرملة أنثى؟ فعندما أسأل سؤالاً من هذا النوع فإنما أعطي بصورة مضمرة جواباً عن هذا السؤال في سياق طرحي له. ففي سؤالي، هل للمثلث ثلاثة أضلاع؟ فإني أريد أن أعرف ما إذا كان ما ينطبق عليه وصف المثلث ذا ثلاثة أضلاع. إذن، فإن سؤالي يتحول إلى السؤال: على افتراض أن كذا وكذا هو مثلث، هل كذا وكذا ذو ثلاثة أضلاع؟ إلا أن الشق الأول من قولي الأخير يتضمن إجابة مضمرة عن السؤال الذي أطرحه. فالمثلث ذو ثلاثة أضلاع بالتعريف، ولذلك فإن قولي يتحول إلى الآتي: على افتراض أن كذا وكذا ذو ثلاثة أضلاع، هل كذا وكذا ذو ثلاثة أضلاع؟ الشيء نفسه ينطبق على السؤال: هل الأرملة أنثى؟ إنه يرتد إلى: على افتراض أن فلانة أنثى، هل هي أنثى؟ والسؤال في كلتا الحالتين مغلق لا شك.

(٢٧) هذا ما ينطبق، مثلاً، على محمد سعيد العشماوي، وعلي عبد الرازق ومحمود أحمد صبحي. انظر على التوالي: محمد سعيد العشماوي، **الإسلام السياسي**، (سينا للنشر)؛ علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، مرجع سابق؛ محمود أحمد صبحي، «اتجاهات الفلسفة الإسلامية في الوطن العربي»، في: **الفلسفة في الوطن العربي المعاصر**، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥)، ص. ١١٨.

(٢٨) سنعالج بإسهاب كل القضايا الأبستمولوجية التي تتفرع عن القضية التي نثيرها هنا في الفصل السابع (**الأخلاق والدين**) والفصل العاشر (**المعرفة بالعقل والمعرفة بالوحي**).

(٢٩) يجد القارىء حججنا لدعم هذا الموقف مشروحة على نحو تفصيلي في الفصل العاشر من هذا الكتاب (**المعرفة بالعقل والمعرفة بالوحي**)، حيث سيكون غرضنا الأساسي أن نبين أسبقية العقل على النقل.

(٣٠) إن هذا في الواقع هو الفحوى الأساسي لمقولة «لا اجتهاد بوجود نص». انظر: طارق البشري، «شمولية الشريعة الإسلامية: عناصر الثبات والتغير»، **منبر الحوار**، العدد ١٣، السنة الرابعة (ربيع ١٩٨٩)، ص ١٨.

(٣١) انظر: الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب «الإسلام والعلمانية».

(٣٢) هذا ما تقوم عليه علمانية محمد حلف الله، مثلاً. انظر: محمد أحمد خلف الله، «النص والاجتهاد والحكم في الإسلام»، مجلة **العربي** الكويتية، عدد ٣٠٧، رمضان ١٤٠٤هـ. انظر أيضاً: محمد أحمد خلف الله، «الإسلام وعلمانية الدولة»، مجلة **الطليعة العربية**، العدد ١٢٩، (١٩٨٥).

(٣٣) والأسوأ من كل هذا أنه في جعله النص الديني مرجعه الأخير في سياق محاولته تسويغ موقفه العلماني يكون كمن يحاول تربيع الدائرة. فإن عنصراً من العناصر الأساسية المكونة للموقف العلماني هو إعطاء العقل الأسقية على النقل (أي على النص الديني). من هنا يكون اللجوء إلى النص الديني على أنه ملاذنا الأخير في مجال تسويغ الموقف العلماني بمثابة نفي للموقف العلماني وإثبات له في آن واحد.

(٣٤) المقصود بالافتراضات النظرية افتراضات كالتي سنفندها في هذا الكتاب. ومن أمثلتها أن طبيعة القيم تفرض إيجاد أساس لها خارج الإنسان ـ في الله على وجه التحديد ـ وأن المعرفة العملية غير ممكنة إلا انطلاقاً مں المعرفة الدينية وأن الإلزام السياسي يجد مسوّغة الأخير في الإلزام الديني.

(٣٥) ستتوضح هذه المسائل أكثر في فصول لاحقة من هذا الكتاب.

(٣٦) سنجد من خلال معظم فصول هذا الكتاب أن الاعتبارات المفهومية والأبستمولوجية متداخلة إلى حد كبير، وأنه يندر أن نجد حالة لا تقودنا فيها الاعتبارات الأبستمولوجية إلى اعتبارات مفهومية. إن الحجج التي سنلجأ إليها في هذا الكتاب ما هي إلا سلسلة من الاعتبارات المفهومية ـ الأبستمولوجية المتشابكة.

الفصل الثالث

(١) انظر: عادل ضاهر، «معرفة»، **الموسوعة الفلسفية العربية**، الجزء الأول (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٥)، ص ص٧٥٥ ـ ٧٦٢.

(٢) انظر: عادل ضاهر، «قبلي/بعدي»، **الموسوعة الفلسفية العربية**، الجزء الأول (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٥)، ص ص ٦٦٧ ـ ٦٧٣.

(٣) عادل ضاهر: «معرفة»، مرجع سابق.

(٤) انظر: .Richard Swinburne, **The Coherence of Theism** (Oxford: Clarendon Press, 1977) يجد القارىء في هذا الكتاب تحليلاً مستفيضاً لمفهوم الألوهية كما نجده في التقليد الإبراهيمي ودفاعاً عن التماسك المنطقي لهذا المفهوم. لتنفيذ وجهة نظر سوينبيرن بخصوص مسألة التماسك المنطقي لهـذا المفهوم، انظر: Adel Daher, A Review of Swinburne's **The Coherence of Theism: International Journal of Philosophy of Religion,** 1981.

(٥) إن تحليلنا للصفات الإلّهية هنا يعتمد على دراسات أخرى لنا حول هذا الموضوع.
انظر: عادل ضاهر، **الفلسفة والمسألة الدينية**، الفصل السادس (قيد الطبع).

(٦) انظر: Richard Swinburne, op. cit., p. 142.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٤٥.

(٩) المصدر نفسه، ص ص ١٤٧ ـ ١٤٨.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٤٩. المسألة المتعلقة بعدم جواز النظر إلى المستحيل منطقياً على أنه واقع ضمن القدرة الإلّهية لا تتضمن أي مساس بالقدرة الإلّهية. وقد لاحظ توما الأكويني نفسه هذا الأمر في قوله إن عدم وقوع المستحيل منطقياً ضمن القدرة الإلّهية ليس سببه أي عجز في الله، بل سببه أن المستحيل منطقياً بطبيعته لا يمكن إحداثه. انظر: Thomas Aquinas, **Summa Theologica**/ Vol V (London, 1957, Trans Thomas Gildy. O.P.) Ia. 25.3.

(١١) Richard Swinburne. o.p. cit., p. 151.

(١٢) المرجع نفسه، ص ١٥٢.

(١٣) المرجع نفسه.

(١٤) المرجع نفسه.

(١٥) المرجع نفسه، ص ١٦٠.

(١٦) إن الاعتبارات الأخلاقية لا يمكن إلا أن تكون اعتبارات عقلانية خالصة من المنظور الإلّهي. فالله، كما بينا، لا يخضع سوى للاعتبارات العقلانية. ولذلك فإذا أسندنا إليه الكمال الأخلاقي وافترضنا، بالتالي، أنه يفعل بموجب ما تقتضيه الاعتبارات الأخلاقية، فإن هذا لا يمكن أن ينطبق عليه إلا إذا كانت الاعتبارات الأخلاقية اعتبارات عقلانية خالصة.

(١٧) أي توجب أن يتضمن عالم الوقائع، مثلاً، مثلثاً له أربعة أضلاع أو دائرة مربعة أو شخصاً أعزب ومتزوجاً في الوقت نفسه أو خطين متوازيين يلتقيان في المكان الإقليدي.

(١٨) للتوسع في دراسة مفهوم الضرورة الأنطولوجية وما يترتب على تطبيقه على الوجود الإلّهي، انظر: عادل ضاهر، «الضرورة الأنطولوجية»، مجلة الباحث، ١٩٨١. Adel Daher, «God and Factual Necessity» **Religious Studies,** 1970.

(١٩) Richard Swinburne op. cit., p. 250

(٢٠) إن قضية وجود الله، مثلاً، تتضمن عدة قضايا مثل: «يوجد كائن أزلي»، و «يوجد كائن كلي القدرة»، و«يوجد كائن كلي المعرفة»... الخ، إن صدق أية قضية من القضايا الأخيرة أو أية مجموعة منها هو، لا شك، شرط ضروري لصدق قضية وجود الله. ولكن الله، بحكم استقلاليته الأنطولوجية المطلقة التي تعني أنه موجود في كل العوالم الممكنة، لا يفترض وجوده وجود أي شيء سواه. وهذا بدوره يعني أن صدق القضية «الله موجود» لا يتضمن منطقياً صدق أية قضية وجودية لا يكون موضوعها الله أو لا يكون محمولها محمولاً من المحمولات الإلّهية. وهذا تماماً ما يعنيه قولنا إن هذه القضية صادقة بالضرورة الأنطولوجية.

(٢١) للاطلاع على الأشكال المختلفة للبرهان الوجودي والصعوبات التي يواجهها، انظر: عادل ضاهر، «الوجود الإلّهي والضرورة المنطقية»، مجلة **الباحث**، ١٩٨٣؛ عادل ضاهر، «فلسفة الدين»، **الموسوعة الفلسفية العربية**، الجزء الثاني (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٩). انظر أيضاً: Adel Daher, «Divine Existence and Conceptual Necessity», **Philosophical Studies,** 1981.

(٢٢) رينه ديكارت، **التأملات**-التأمل الخامس.

(٢٣) انظر، Bertrand Russsell, **Logic and Knowledge,** ed. by R.C. Mar, (London: George Allen & Unwin LTD, 1956), p p. 228-240.

(٢٤) المقصود بدالة القضية (Propositional Function) ما تعبر عنه جملة تحتوي على متغير أو أكثر بحيث لا نحصل على قضية إلا بعد أن نستبدل بكل متغير في الجملة ثابتاً. إذا قلت، مثلاً، «س يتمدد بالحرارة»، حيث س يؤدي دور المتغير، فإنه لا يمكننا أن نقول إن الجملة السابقة تعبر عن قضية، أي عما يمكن وصفه بالصدق أو عدم الصدق، بل عن دالة قضية فقط، لأنه حتى نحصل على قضية ينبغي أن نستبدل بـ«س» ثابتاً كأن نقول «هذا القضيب من الحديد يتمدد بالحرارة».

(٢٥) إن حالة الاستبدال لدالة القضية تنشأ من استبدالنا بالمتغير ثابتاً. فإذا أخذنا، مثلاً، دالة القضية «س إنسان» واستبدلنا بالمتغير س اسم العلم «عادل»، فإن النتيجة، في هذه الحالة، تكون «عادل إنسان» وهي قضية صادقة. ولكن لنفترض أننا استبدلنا بالمتغير اسم الجبل «أفرست» فإن ما ينتج في هذه الحالة هو القضية الكاذبة «أفرست إنسان».

(٢٦) من الاستثناءات القليلة نورمان مالكولم وهارتشورن. انظر Alvin Plantinga (ed.) **The Ontologial Argument,** (Garden City, New York: Doubleday & Company, Inc., 1965), p p. 123-135.

(٢٧) أن نقول إن لقضية ما مدلولاً وجودياً(Existential Import) هو أن نقول إن صدقها يتوقف على وجود موضوعها أو وجود عنصر واحد، على الأقل، في المجموعة التي تشكل ما صدق حد ـ موضوعها. إن القضية «بعض الناس طوال القامة»، مثلاً، هي قضية ذات مدلول وجودي. ولكن إذا أخذنا قضية مثل «الأرملة أنثى» فإن قضية كهذه صادقة، حتى وإن لم توجد أرامل على الاطلاق، ولذلك فهي بدون مدلول وجودي.

(٢٨) هذا لا يعني طبعاً أن وجود ش ضروري منطقياً، بل يعني فقط أنه لا يمكن أن يكون ش هو الله إلا إذا صدقت القضية «ش = الله» بالضرورة المنطقية في كل الأوقات. وقولنا «في كل الأوقات» هو للاشارة إلى أنه لا يمكن منطقياً لـ ش أن يفقد أية صفة من الصفات التي يملكها في الوقت الذي تصدق فيه القضية «ش = الله» ولا أن يكتسب أية صفة سواها.

(٢٩) اسبينوزا نفسه طبعاً لم يعتقد أن لله مقاصد أو إرادة وما أشبه ذلك. ولكن النقطة التي تهمنا هنا هي أن اسبينوزا نظر إلى أفعال الله وكل شيء آخر يتصل به على أنه ضروري، ونفى أن يكون هناك إمكان لتطبيق مفهوم الحرية على الله سوى بمعنى الاستقلالية الأنطولوجية. الله، بحكم استقلاليته هذه، تنبع كل أفعاله من ذاته بالضرورة.

الفصل الرابع

(١) لن نكون معنيين هنا بإمكان حصولنا على معرفة علمية بالمعنى الصارم لهذه الكلمة في المجال السياسي ـ الاقتصادي ـ الاجتماعي. إن هذه المسألة على درجة عالية من التعقيد وتحتاج إلى معالجة مستقلة. سنفترض لأغراضنا أن هذا النوع من المعرفة ممكن من حيث المبدأ. ومن يرغب في الاطلاع على المشكلات التي يواجهها افتراض كهذا وكيفية تجنبها بإمكانه الرجوع إلى: عادل ضاهر، «العلوم الانسانية

بين الذاتية والموضوعية»، **المهد**، ١٩٨٣؛ عادل ضاهر، «النموذج الاستنباطي والتفسير في العلوم الاجتماعية»، **أفكار**، ١٩٧٨.

(٢) إن هذا في الواقع هو ما قاد كارل بوبر إلى نفي إمكان التنبؤ علمياً في المجال السياسي ـ الاجتماعي ـ الاقتصادي، أي ضمن إطار العلوم الاجتماعية. فالانسان لا يمكنه من حيث المبدأ أن يتنبأ بما سيكون عليه مستوى المعرفة العلمية وما الذي سيشكل المضمون المحدد لها. وبما أن التطورات المقبلة على المستوى السياسي ـ الاجتماعي ـ الاقتصادي تعتمد جزئياً على المستوى الذي ستبلغه المعرفة العلمية، إذن لا يمكننا التنبؤ من حيث المبدأ بهذه التطورات انظر: Karl Popper, **The poverty of Historicism,** (London: Routledge and Kegan Paul, 1957).

(٣) إن هذا الموقف الذي عزاه بعضهم خطأً إلى كارل ماركس هو الموقف الذي يقضي بالنظر إلى القاعدة التكنولوجية للمجتمع على أنها محتمة لاتجاه النظام الاجتماعي لهذا المجتمع في اتجاهات معينة، لا سواها. بمعنى آخر، إن هذا الموقف يتضمن أن معرفتنا لمستوى التطور التكنولوجي لهذا المجتمع كافية من حيث المبدأ للتنبؤ علمياً بما سيؤول إليه نظامه الاجتماعي. انظر: Derek Sayer, **Marx's Method,** (Sussex, England: The Harvester Press, 1979), p. 86.

(٤) انظر بخصوص الجدل الذي جرى حول مسألة إمكان التوفيق بين الاشتراكية والديمقراطية: Sidney Hook, **Political Power and Personal Freedom,** (New York: Collier Books, 1959), Part Four

(٥) إن أصحاب الموقف الذي يعرف بموقف العقلانية المنهجية (Methodological Rationalism)، ككارل بوبر بين الفلاسفة المعاصرين وديفيد هيوم بين الفلاسفة الحديثين، يقصرون المعرفة العملية على معرفة الوسائل المطلوبة لتحقيق غايات متفق عليها مسبقاً. ولهذا فإنهم يعتقدون أنها لا تتجاوز كونها معرفة علمية تطبيقية، مما دعا بعضهم إلى نعت موقفهم بـ «العقلانية التكنولوجية». إن النوع الثاني من الأسئلة وكذلك النوع الثالث الذي سنعالجه فيما بعد غير مشروعين، في نظر أصحاب هذا الموقف. فالعقل لا يقرر الغايات بل الوسائل وحدها. عالجنا هذا الموقف وفندناه في أماكن أخرى. انظر: عادل ضاهر، **الأخلاق والعقل**، (دار الشروق، ١٩٩٠) ـ هذا الكتاب بمجمله محاولة لدحض العقلانية المنهجية. انظر أيضاً: عادل ضاهر، «الفلسفة والأيديولوجيا»، **مواقف**، (شتاء ١٩٨٣)، عادل ضاهر، **الفلسفة والسياسة** (سلسلة بحوث اجتماعية)، لندن: دار الساقي، ١٩٩٠.

(٦) إن ما يشكل مبادىء معيارية في السياق الذي يعنينا هنا هي مبادىء من النوع الأخلاقي على وجه الخصوص. إن المبادىء المعيارية ليست مقتصرة طبعاً على المبادىء الأخلاقية. فإن بإمكاننا، مثلاً، أن نعتبر مبادىء المنطق مبادىء معيارية لأنها تقول لنا ما هو جائز وما هو غير جائز على مستوى استدلالاتنا المنطقية. والمبادىء القانونية أيضاً هي مبادىء من النوع المعياري. ولا شك في وجود مبادىء من النوع غير الأخلاقي يمكن للفرد أن يبني عليها قراراته لتجيء قرارات عقلانية. ولكن نحن لا تعنينا لأغراض كتابنا هذا سوى المبادىء المعيارية ذات المدلول الأخلاقي لأنها ذات الأهمية القصوى، كما سيتوضح معنا فيما بعد، في سياق محاولتنا أن نعرف ما الذي ينبغي أن نختاره في المجال السياسي ـ الاجتماعي ـ الاقتصادي.

(٧) إن هذا هو ادعاء التجريبيين المنطقيين، مثلاً، بل هو ادعاء الذاتانيين (Subjectivists) عموماً في فلسفة الأخلاق الذين ينفون وجود أي أساس موضوعي للأخلاق. إن الأحكام الخلقية، بخاصة، وأحكام القيمة، بعامة، في نظرهم، ما هي إلا أحكام ذات مدلول انفعالي.

انظر: عادل ضاهر، **الأخلاق والعقل**، مرجع سابق، الفصل الثالث.

(٨) عالجنا هذه المسألة في المصدر السابق، الفصول ٣ ـ ٥.

(٩) المقصود بوجهة نظر كانط الديونطولوجية (Deontological) وجهة النظر التي تعتبر مقولة الواجب، لا مقولة الخير، هي المقولة الأساسية في الأخلاق. ولذلك فإن الأفعال لا تقيم على أساس نوع النتائج المترتبة

عليها، بل على أساس كونها تمتثل للقانون الأخلاقي لأنه القانون الأخلاقي أو لا تمتثل له لهذا السبب أو لا تمتثل له على الاطلاق. والمقصود من كلامنا على وجهة نظر تجمع بين مل وكانط وجهة نظر كالتي يمثلها سدجويك (Sidgwick) أو جون رولز (Rawls) أو رتشارد براندت (Brandt)، وهي التي تعرف بوجهة نظر مذهب المنفعة القاعدية (Rule-Utilitarianism) . فبحسب وجهة النظر هذه، ليس نوع النتائج هو ما يقرر الواجبات، بل إن ما يقررها هي القواعد الخلقية شريطة أن تكون قواعد منفعية. انظر: عادل ضاهر، **الأخلاق والعقل**، مرجع سابق، الفصلان العاشر والحادي عشر على التوالي.

(١٠) من السهل أن نرى كيف يوصلنا موقف الطبيعاني إلى هذه النتيجة. فإن موقفه يقضي بتعريف المحمولات الخلقية بواسطة محمولات وصفية، كأن يعرف الخير، مثلاً، على أنه ما يحقق مصلحة ما أو ما يحقق اللذة وما أشبه ذلك. إذن حتى نعرف ما هو مستحسن أو خير أو واجب، فإن ما هو مطلوب منا لا يتجاوز محاولتنا أن نعرف ما الذي يحقق المصلحة المعنية أو ما الذي يحقق اللذة، والمعرفة الأخيرة هي، لا شك، معرفة يزودنا علم من علوم الإنسان بها. فإذا كانت المحمولات التي نُعرِّف بواسطتها المحمولات الخلقية هي محمولات سيكولوجية فإن علم النفس يصبح مصدر المعرفة الخلقية. أما إذا كانت هذه المحمولات اجتماعية، فإن علم الاجتماع هو الذي يصبح المصدر للمعرفة الخلقية. للتوسع في دراسة المذهب الطبيعي في الأخلاق، انظر: عادل ضاهر، المصدر السابق، ص ص ٢٨٠ ـ ٢٨٦.

(١١) انظر: المصدر نفسه، ص ص ٢٨٠ ـ ٢٨٦. إن الوظيفة الأساسية للأحكام الخلقية هي، لا شك، وظيفة معيارية، ولذلك لا يجوز لنا أن ننظر إليها على أنها متكافئة منطقياً مع أحكام ذات مدلول واقعي خالص. من هنا فإنه لا يجوز النظر أيضاً إلى المحمولات الخلقية على أنها محمولات وصفية مقنعة، لأن المحمولات الأخيرة خالية من أي مدلول معياري.

(١٢) انظر: Ernest Nagel, **The Structure of Science,** (New York; Harcourt, Brace & World. Inc. 1961), PP. 592 - 99.

إن الفرق بين الحتمية والجبرية كبير. فالحتمي يقول إن كل ما يحدث على المستوى التاريخي أو أي مستوى آخر له شروط سببية ضرورية وكافية لحدوثه، وبالتالي فإنه قابل للتفسير من حيث المبدأ عن طريق اللجوء إلى قوانين سببية ما. ولكن ليس في هذا الموقف ما ينفي أن تكون أفعال الإنسان وقراراته واختياراته، سواء على المستوى الفردي أو المستوى الجمعي، من بين الشروط الضرورية أو الكافية لما يحدث. أما الموقف الجبري فإنه بالضرورة ينفي أن تكون لأفعال الإنسان وقراراته واختياراته، أفردية كانت أم جمعية، أية أهمية في تقرير ما يحدث.

(١٣) المصدر نفسه، ص ص ٥٩٦ ـ ٦٠٤.

انظر أيضاً: عادل ضاهر، «حتمية»، **الموسوعة الفلسفية العربية**، الجزء الثاني، (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٨)، ص ص ٤٨١ ـ ٤٨٨.

الفصل الخامس

(١) سنوضح في مكان آخر من هذا الفصل أنه لا يمكننا من منظور ديني (أي من منظور التقليد الابراهيمي بالذات) أن ننظر إلى القضايا العلمية سوى على أنها قضايا جائزة، في أفضل حال، وذلك لأسباب تتعلق بنظرتهم لطبيعة الله التي سنفصلها فيما بعد.

(٢) انظر: Richard Brandt, **Ethical Theory,**(Engle-Wood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1959), p p. 197-201.

يجد القارىء تفنيداً لنظرية البصيرة العقلية في: عادل ضاهر، **الأخلاق والعقل**، مرجع سابق، ص ص. ٢٧٠ - ٢٧٤.

(٣) سنوضح في حينه ما معنى أن يتخذ التفسير نمطاً استنباطياً. يمكننا أن نقول الآن تمهيداً لما سيأتي هو أن التفسير الذي يتخذ هذا النمط هو تفسير يستوجب اللجوء إلى قوانين سببية. أن أفسر، مثلاً، لماذا تمددت قطعة من الحديد هو أمر يستوجب مني أن ألجأ إلى القانون السببي: المعادن تتمدد بالحرارة. فإذا كنت أعرف أن الحديد معدن وأن قطعة الحديد التي تمددت إنما تمددت بصورة لاحقة لازدياد حرارتها، إذن فإن لجوئي إلى القانون السببي المعني يزودني في هذه الحالة بتفسير كافٍ لحدوث تمددها.

(٤) انظر Philipp Frank, **Philosophy of Science,** (Englewood Cliffs, N.J., 1957), p p. 1-2.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢.

(٦) المصدر نفسه، ص ٣.

(٧) انظر: Herbert Feigl, «The Scientific Outlook», in J.A. Gould (ed.) **Classical Philosophical Questions** /Fourth ed., (Columbus, Ohio: Chareles E. Merrill Publishing Co, 1982), p p. 51-52.

(٨) المصدر نفسه.

(٩) انظر: A.J Ayer (ed.) **Logical Positivism,** (Glencoe, Illinois: The Free Press, 1959), p p. 17-21.

(١٠) للمزيد من الاستيضاح حول هذا المفهوم الأسسي للمعرفة، انظر: عادل ضاهر، «معرفة»، **الموسوعة الفلسفية العربية**، الجزء الأول، (بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٨٥)، ص ص ٧٥٥-٧٦٢.

(١١) G.S. Pappas and M. Swain (eds.), **Essays on Knowledge and Justification,** (Ithaca, New York: Cornell University, Press, 1978), p p. 279-288.

(١٢) إن الأنا واحدية تشكل موقفاً كالموقف الذي وصل إليه ديكارت في نهاية عملية التحليل التي أوصلته إلى الكوجيتو، أي الموقف الذي وصل إليه قبل البرهنة على وجود الله. فإن هذا الموقف هو موقف من يقول لا يمكن أن أعرف إلا الأنا (أناي) وحالاتها وكل ما عدا ذلك هو خارج إطار معرفتي. يمكن للأنا واحدية أن تشكل أيضاً موقفاً أنطولوجياً مؤداه أن من يتبناه لا يعترف بوجود أي شيء أو شخص آخر سواه.

(١٣) Rudolf Carnap, **Der Logische Aufbau der Welt,** (Berlin, 1928).

(١٤) لقد تعرض مفهوم اللغة الخاصة لانتقادات شديدة من قبل فتغنشتين وتلامذته انظر: G. Pitcher (ed.), **Wittgenstein,** (Garden City, New York, Doubleday & Company, Inc., 1966) p p. 251-383.

(١٥) من الجدير بالملاحظة هنا أن من بين الوضعيين الذين لم يتخلوا عن المفهوم السابق لعبارات الملاحظة المباشرة الفيلسوف الانكليزي أ.ج. آير، الذي ظل يصر حتى آخر حياته على أن هذه العبارات لا يمكن أن تشير بصورة مباشرة إلى حوادث فيزيائية، بل فقط إلى معطيات حسية. ولكنه حاول أن يعطي لمفهوم المعطى الحسي مدلولاً غير الذي نجده لدى الوضعيين الأوائل فلم يفهمه على أنه جزء من الحالات الذاتية للملاحظ. انظر:

G.F. Macdonald (ed.), **Perception and Identity,** (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1979). p p. 277-298.

(١٦) انظر Ernest Nagel, **The Structure of Science** (New York Harcourt & World, Inc. 1961) p p. 97-105.

(١٧) إن رودلف كارناب كان واحداً من أهم الفلاسفة الذين حاولوا البرهنة على أنه يمكن الاستعاضة عن الحدود النظرية بحدود تجريبية خالصة. انظر:

Carnap, **Logische Aufbau der Welt** (Berlin, 1928).

(١٨) Ernest Nagel, op. cit., p p. 1-14.

(١٩) المصدر السابق نفسه.

(٢٠) للتوسع في دراسة هذه المسألة، انظر: May Brodbeck (ed.) **Readings in the Philosophy of the Social Sciences,** (Macmillan, 1968), p p. 364-370.

(٢١) المصدر السابق نفسه، ص ص ٢٧١ ـ ٢٧٨.

(٢٢) انظر على التوالي: A. C. Ewing, «Mechanical and Teleological Causation, **Aristotelian Society Suppl.** Vol. 14 (1935), p. 66.
G. F. Stout, **Aristotelian Society Supple.,** Vol. 14 (1935) p. 46.

(٢٣) انظر: Ernest Nagel, op. cit. pp. 53 - 54.

(٢٤) انظر: Saul Kripke, **Naming and Necessity,** (Cambrige, Mass Harvard Uniersity Press, 1980).
فنّدنا مزاعم كربكي في مقالة لنا في الانجليزية ستنشر قريباً، أنظر: Adel Daher, «Some Puzzles About the Necessary Aposteriori», **International Logic Review** (Ferthcoming).

(٢٥) انظر: Richard Brandt, **Ethical Theory,** op. cit: p.155.
انظر أيضاً: عادل ضاهر، **الأخلاق والعقل**، مرجع سابق، ص ص ٢٨١ ـ ٢٨٦.

(٢٦) **انظر حول هذه المسألة**: A.C. Ewing, **The Definition of Good** (Macmillan, 1974, chaps 1 and 2.

(٢٧) للمزيد من المعلومات حول الواقعية الأخلاقية، انظر: R.M. Hare, «Ontology in Ethics,» in Morality and Objectivity, ed., Ted Honderich (London: Routledge and Kegan Paul,1985).

(٢٨) إن هذا، مثلا، هو موقف جي. إي. مور. انظر: G.E. Moore, **Principia Ethica** (London, 1903), pp. 1-50

(٢٩) هذا في الواقع هو موقف فيلسوف ك روس، وهو الموقف الذي صار يرتبط بما يسمى نظرية البصيرة العقلية Rational Insight Theory انظر: W.D. Ross, op.cit., p p. 39, 41, 114-32. انظر أيضاً: R. Brandt, op., cit., p p. 197-201

(٣٠) إن افتراض كون صفات غير خلقية من نوع معين أساساً مناسباً لإسناد صفة خلقية ما إلى الفعل لا يعني أكثر من أن الفعل يبدو للوهلة الأولى حائزاً على الصفة الخلقية المعنية.

الفصل السادس

(١) الصورة المنطقية للقضية هي القضية مجردة من مضمونها المحدد فتقتصر مكوناتها على الثوابت المنطقية والمتغيرات. فالصورة المنطقية للقضية كل معدن يتمدد بالحرارة هي: «كل أ هو ب» حيث «كل» و«هو» هما ثابتان منطقيان و«أ» و«ب» متغيران. وتأويل القضية، في لغة المنطق، يعني وضع شيء محدد مكان المتغير، أو، على افتراض وجود أكثر من متغير، وضع شيء مكان كل متغير ولا قيود هنا على ما يمكن أن نختار وضعه مكان المتغير. القيد الوحيد هو أنه إذا تكرّر المتغير أكثر من مرة، فإن ما نضعه مكانه في حالة من حالات حدوثه هو ما ينبغي وضعه مكانه في كل حالة أخرى.

(٢) إن ما يعنيه قول ليبنتس إن القضية الضرورية صادقة في كل العوالم الممكنة هو أنها صادقة، بغض النظر عما إذا كان عالم الوقائع هو كما نعرفه أو مختلفاً عما نعرفه. إن صدقها يتفق مع كل الوقائع الفعلية والممكنة. إذن لا يمكن تصور حدوث أي شيء يتعارض مع افتراض صدقها أو تصور توافر أية شروط على الإطلاق تنفيها.

(٣) عالجنا هذا الموقف في عدة دراسات. انظر: عادل ضاهر، «الضرورة الانطولوجية»، مجلة **الباحث** (بيروت ١٩٨١)؛ عادل ضاهر، «الضرورة المنطقية والوجود الإلّهي»، **الباحث**، ١٩٨٣. انظر أيضاً: Adel Daher, «God and Factual Necessity», **Religious Studies,** 1970; Adel Daher «Divine Existence and Conceptual Necessity», «**philosophical Studies,** 1981.

(٤) هذا تماماً ما قاد ديكارت في **التأملات** إلى محاولة البرهنة على وجود الله كضمان لعدم كونه (أي ديكارت) مخدوعاً بخصوص الحقائق التي يبدو أنه يدركها بوضوح وتميز، كحقيقة وجود العالم، مثلاً. إن البرهنة على وجود الله كانت له حلقة الوصل الأساسية، على المستوى الابستمولوجي، بين معرفته ذاته ومعرفته وجود العالم، لأن الله كلي الخير ولا يسمح بالخداع بخصوص الحقائق التي نراها بوضوح وتميز. انظر:
René Descartes, **philosophical Works of Descartes,** vol 2. Trans. by E.S.Haldane and G.R.T. Ross. (Dover Publications, Inc., 1955), pp. 39-42.

(٥) إذا كانت عملية الاشتقاق تقوم على معرفتنا للصفات الإلّهية وحدها، بناء على البديل الأول، إذن، فلأن هذه الصفات ضرورية، لا يكون بإمكاننا تجنب المشكلة المثارة بخصوص امتناع اشتقاق الجائز من الضروري. ولكن إذا كانت عملية الاشتقاق تقوم على معرفتنا للصفات الإلّهية بالإضافة إلى معرفتنا لبعض الأفعال والمقاصد الإلّهية، إذن، تصبح مقدماتنا مزيجاً من القضايا الضرورية والجائزة. وفي هذه الحالة يجوز للنتيجة التي نتوصل اليها أن تكون جائزة، لأن صدق المقدمات مجتمعة ليس ضرورياً.

(٦) ليس بالأمر السهل أن نفهم كيف يمكن أن تكون الأفعال والمقاصد الإلّهية جائزة، إلا إذا لم ننظر إليها على أنها نابعة فقط من الماهية الإلّهية. هنا علينا أن نفترض أن أفعاله تخضع لاعتبارات عقلية أو خلقية وما أشبه ذلك. ولكن لا يجوز أن نفهم من هذا أنها تخضع، سببياً، لتأثيرات من خارجه. فكما بينا في فصل سابق، أن الاستقلالية الانطولوجية المطلقة للوجود الإلّهي تضمن عدم خضوعه لأية تأثيرات خارجية. إن حريته، إذن، تعني أن أفعاله لا تخضع سوى للاعتبارات العقلانية.

(٧) إن ادعاء كهذا نجده لدى عدد من الكتّاب الإسلاميين. إن هؤلاء الكتّاب لا يدركون ما الذي يترتب على هذا الادعاء بخصوص ادعاء آخر يصدر عنهم، وأقصد به ادعاءهم أن ما جاء في نص مقدّس فهو مطلق ولا يقبل التعديل أو التكذيب حتى من حيث المبدأ. فإذا كان نص من هذه النصوص يتضمن فعلاً معلومات متطابقة مع قضية أو نظرية علمية ما وكانت الأخيرة، كما حاولنا أن نبين، قابلة للتعديل أو التكذيب (الدحض) من حيث المبدأ، إذن فإن النص المعني لا يمكن أن يكون مطلقاً بالمعنى المقصود هنا.

(٨) إن ما نقوله هنا يقوم على مبدأ عام مؤداه أنه لا يمكن حصول تناقض إلا بين قضايا من النوع نفسه. وبناء على هذا المبدأ، لا يمكن، مثلاً، أن يحصل تناقض بين قضية رياضية وأخرى أخلاقية أو بين قضية من النوع العلمي وقضية من النوع غير العلمي، كائناً ما كان نوعها.

(٩) عالجنا في مكان آخر الموقف الشكوكي في الأخلاق وفندناه. انظر: عادل ضاهر، **نقد الفلسفة الغربية: الأخلاق والعقل**، (عمان: دار الشروق، ١٩٩٠).

(١٠) أن نقول إن قضية ما هي دالة صدق لقضايا أخرى هو أن نقول إن قيمة صدق هذه القضية تتوقف على قيم صدق القضايا الأخرى. إن القضية «عادل زار لندن وعادل زار باريس»، مثلاً، هي دالة صدق للقضيتين «عادل زار لندن»، و«عادل زار باريس» وصدقها يتوقف على ما إذا كانت كل قضية من القضيتين الأخريين صادقة أم لا.

(١١) من الواضح هنا، بناء على الافتراض القائل إن القضية «إن الله نقل إلينا معرفة صدق ق» هي قضية ضرورية، أن كل ما هو متضمن منطقيًّا في القضية الأخيرة ينبغي أن يكون ضرورياً أيضاً، لأن الضرورة، كما بينا، وراثية منطقياً. وما هو واضح أيضاً أن القضية «ق» متضمنة منطقيًّا في قولنا إن الله نقل إلينا معرفة صدق «ق» ولذلك فلا يعقل أن تكون الأخيرة صادقة بالضرورة إن لم تكن «ق» صادقة بالضرورة.

(١٢) انظر: عادل ضاهر، **نقد الفلسفة الغربية: الأخلاق والعقل**، الفصل الثاني عشر.

(١٣) إن الوصول إلى معرفة خلقية يستوجب الانخراط في تفكير أخلاقي (Moral Deliberation) يأخذ السمات الأساسية للوضع الذي نجد أنفسنا فيه في الاعتبار. ولهذا من المحال أن نجد أي شيء في معطيات الوحي يمكن أن يحل محل التفكير الأخلاقي، لأن الوحي، إذا لم يكن يهبط علينا باستمرار، لا يمكن أن

يزودنا مرة واحدة بكل المعلومات المطلوبة عن كل الأوضاع التي يمكن أن تستدعي منا اتخاذ قرار أخلاقي. إن الوصول إلى القرار الأخلاقي الصحيح يستدعي من واحدنا، ما دام ليس متلقياً للوحي في الوضع الذي يجد نفسه فيه، أن يوظف بصيرته الخلقية للوصول إلى هذا القرار في ضوء ما يكتشفه عن السمات الأساسية لوضعه.

(١٤) يقول محمد الغزالي، مثلاً، إن «أساس المعاملات هو الإصلاح والمصلحة». انظر: محمد الغزالي، «تطبيق الشريعة حل لأزمة الاستعمار التشريعي في بلادنا»، **منبر الحوار**، (ربيع ٨٩، ص ١٨). ويقول طارق البشري، كمثال آخر، مستشهداً بابن قيم الجوزية، «فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش أو الميعاد أو هي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها». (انظر: طارق البشري، المصدر نفسه، ص ٢٨).

(١٥) إن مبدأ المنفعة يقول ما معناه: ينبغي أن يختار الفاعل ذلك البديل، من بين البدائل المتاحة، وفقط ذلك البديل الذي يقود إلى تحقيق الحد الأعلى لصافي المنفعة المتوقعة Maximal Net Expectable Utility. انظر: Richard Brandt, **Ethical Theory,** (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice - Hall, Inc., 1959),p. 381.

(١٦) إن نظرية المنفعة القاعدية تطبق مبدأ المنفعة ليس على الأفعال مباشرة، كما تقتضي نظرية المنفعة المختصة بالأفعال (نظرية بنثام أو مل، مثلاً)، إنما تطبقه على القواعد. إن الغرض من تطبيقه على هذا النحو هو أن نعرف ما هي القاعدة أو القواعد التي يؤدي تقيدنا بها إلى تحقيق الحد الأقصى لصافي المنفعة المتوقعة. انظر: عادل ضاهر، **الأخلاق والعقل**، الفصل الثاني عشر.

(١٧) لم يع هذه المسألة، من بين مفكرينا العلمانيين، سوى أنطون سعادة. فقد أدرك سعادة أن من تعاليم الدين الأساسية ـ أي دين ـ الحض على عمل الخير وتجنب الشر بدون أيما تحديد مطلق لما هو الخير ولما هو الشر. إن البشر، في ظل الظروف التاريخية والاجتماعية التي يجدون أنفسهم فيها، هم الذين يقررون ما هو المضمون المحدد الذي ينبغي أن يعطوه للخير أو الشر. انظر: أنطون سعادة، «الدين والفلسفة الاجتماعية»، في: **الإسلام في رسالتيه** (بيروت: ١٩٥٨).

(١٨) من الأمور التي سنعمل على توضيحها في الفصل المقبل أنه لا يمكن تجنب الإجابة بالنفي عن السؤال المطروح، إلا إذا جعلنا الإرادة الإلّهية المحض معياراً نهائياً للأخلاق. وفي هذه الحالة، فإن معرفة الأوامر والنواهي الإلّهية تصبح، ليس فقط شرطاً كافياً، بل وشرطاً ضرورياً أيضاً، للمعرفة الخلقية. ولكن، كما سنوضح في الفصل المقبل، أن الموقف الذي تكون الإرادة الإلّهية المحض بمقتضاه المعيار النهائي للأخلاق ذو نتائج مخالفة للعقل.

(١٩) إذا كانت نتيجة الاستدلال الاستنباطي جائزة منطقياً، فإن هذا يعني أن هناك تأويلاً واحداً لها، على الأقل، تكون بموجبه كاذبة. لذلك فإذا افترضنا أن الاستدلال المعني هو استدلال صحيح، فإن ما يترتب على هذا الافتراض هو أن أي تأويل تكون بموجبه النتيجة كاذبة هو، بالضرورة، تأويل تكون بموجبه المقدمات، مجتمعة، كاذبة. إن هذا نابع من تعريفنا للاستدلال الاستنباطي الصحيح على أنه استدلال يستحيل منطقياً أن تصدق مقدماته دون أن تصدق نتيجته. إن هذا يعني أن أي تأويل تكون بموجبه المقدمات صادقة هو، بالضرورة المنطقية، تأويل تكون بموجبه النتيجة صادقة.

(٢٠) توجد مشكلة ثالثة لن نتعرض لها في هذا الفصل، وهي مشكلة تتعلق بالنظر إلى قضية مثل القضية التي نسند بواسطتها النبوة أو المعصومية إلى شخص ما على أنها لا تحتاج إلى أدلة مستقلة عن الإيمان. سنعالج مشكلة كهذه بالتفصيل في فصل لاحق نخصصه لموضوع المعرفة بالإيمان والمعرفة بالوحي، حيث سنبين أن المعايير العقلية هي المعايير الأخيرة للمعرفة.

(٢١) ينبغي تذكير القارىء هنا أن ما يتضمنه الموقف الذي يشكل مدار نقاشنا هو أنه لا سبيل أمامنا لأن نحصل

على معرفة خلقية بدون اللجوء إلى معطيات الوحي، لأن في الأخيرة وحدها سنجد ما الذي يريد الله منا أن نتخذه معياراً أخيراً للأخلاق. إن هذا الموقف يفترض، إذن، على الأقل، أن هناك معياراً أخيراً للأخلاق وأن معرفته شرط ضروري للحصول على معرفة خلقية.

(٢٢) ليس أمراً شائعاً في الفلسفة الخلقية اليوم النظر إلى القضايا الخلقية على أنها ضرورية، لا جائزة، ولكن يوجد بعض المؤيدين لوجهة النظر هذه الذين يذهبون إلى حد الاعتقاد أن المبادىء الأساسية للأخلاق هي مبادىء ضرورية مثل المبادىء الرياضية والمنطقية. انظر حول هذه المسألة: R.Brandt, **Ethical Theory,** op. cit., p p. 187-88.

(٢٣) من الواضح هنا أن قولنا إن قصد ش (حيث «ش» هو اسم لشخص معين) هو أن يوحي إلينا أن قضية ما - ق - هي قضية صادقة هو قول قد يصدق دون أن تصدق ق. فإن ما هو مطلوب لصدق هذا القول هو أن يكون لدى ش بالفعل القصد الذي نعزوه إليه في قولنا ولا شيء غير ذلك. ووجود هذا القصد لدى ش ليس مطلقاً منوطاً بصدق القضية ق. فقد يكون اعتقاد ش أن ق اعتقاداً خاطئاً دون أن يعني هذا أنه لا يمكنه أن يقصد إلى أن يوحي لنا أن ق، معتقداً أنه ينقل إلينا معلومات صحيحة وهكذا فإن ما نقوله عن وجود القصد المعني لديه ليس دالة صدق لِـ ق.

(٢٤) إن نظرية المراقب المثالي تقول ما معناه إن حكمنا أن فعلاً ما مستحسن أو واجب خلقياً يمكن رده إلى حكم مثل «إن شخصاً يتصف بصفات معينة كالموضوعية والعقلانية والعلم الكافي بالأمور ذات العلاقة... إلخ، هو شخص لا بد من أي يوافق أو يحض على القيام بالفعل المعني». انظر: R.Brandt, op. cit., pp. 173-176.

الفصل السابع

(١) لن نعالج هنا المشكلة المتعلقة بكيفية معرفتنا لما هي الأوامر والنواهي الإلّهية. سنفترض لأغراض بحثنا أن هذه المشكلة محلولة. ولكن ما يهمنا، كما سيتضح فيما بعد، هو ما إذا كانت هذه المعرفة ممكنة بدون امتلاكنا لمعرفة أخلاقية.

(٢) انظر: R.Brandt, **Ethical Theory,** pp. 64-65.

انظر أيضاً للاطلاع على كيفية معالجة هذه المشكلة من وجهة نظر بروتستانتية Hastings Rashdall, **Conscience and Christ** (London: Gerald Duckworth and co., Ltd., 1933).

(٣) انظر معالجة راينهولد نيبور لقول القديس بولس في كتابه: R. Niebur, **The Nature and Destiny of Man,** (New York: Charles Scribner's Sons, 1941), 1, p. 257.

(٤) V.J. Bourke, **Ethics** (New York: Macmillan 1951) pp. 188-93.

(٥) انظر: Aquinas, **Summa Theologica,** First Part of the Second Part, 8.93. art. 2,8.94, arts. 2,4.

(٦) انظر: R. Brandt, **Ethical Theory,** p. 66.

(٧) R.C. Mortimer, Christian Ethics, (London: Huctchinson's University Library, 1950), p p. 7-8.

(٨) Emile Brunner, **The Divine Imperative,** (Philadelphia: The West Minster Press, 1947), pp. 53, 83, 84.

(٩) E.J. Carnell, **An Introduction to Christian Apologetics,** (Grand Rapids: W.B. Erdmans Publishing Co. 1950) p. 300.

(١٠) المصدر السابق نفسه، ص ٣٠٣.

(١١) انظر: plato, **Euthyphro**

(١٢) انظر حول هذه المسألة: Richard Swinburne, **The Coherence of Theism,** (Oxford: Oxford University Press, 1977, Part 3.

(١٣) انظر حول مفهوم الضرورة الإلَهية: عادل ضاهر، «الضرورة الأنطولوجية» مجلة الباحث، (بيروت، ١٩٨١) ص ص ٢٩ ـ ٥٠. وانظر أيضاً بحثنا في الإنكليزية: Adel Daher. «God and factual Necessity», **Religious Studies** (1970), pp. 23-39.

(١٤) إن هذا يعود بنا إلى نظرية كربكي Kirpke في الحقائق الضرورية البعدية. انظر: S.Kripke, **Naming and Necessity** (Harvard, 1980); Adel Daher «The Paradox of the Necessary Aposteriori», **The International Logic Review** (Forthcoming).

(١٥) سنعالج هذه المسألة بالتفصيل في الفصل العاشر.

(١٦) W.P Alston, **Divine Nature and Human Language,** (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989), p. 255.

(١٧) نظرية المراقب المثالي (Ideal Observer Theory) نظرية ميتا ـ أخلاقية فحواها أن القول إن فعلاً ما مستحسن خلقياً هو قول يمكن تحويله بدون أي نقص في المعنى إلى القول إن هذا الفعل هو فعل يوافق على القيام به أي شخص تتوافر فيه شروط المراقب المثالي. انظر: Roderick Firth, «Ethical Absolutism and the Ideal Observer», in Sellars and Hospers (eds.), **Readings in Ethical Teory**, Second ed., Appleton - Century - Crofts, 1970, PP. 200-221.

(١٨) انظر حول هذه المسألة: R. Brandt, **Ethical Teory,** op. cit., pp. 175-76.

(١٩) المصدر السابق، ص ٧٢ و٧٤.

(٢٠) المصدر السابق، ص ٧٤.

(٢١) هذه المسألة هي في صميم الموقف الوجودي من القيم وبالأخص موقف جان بول سارتر. انظر: J.P. Sarter, **Existentialisme and Humanisme,** Trans.by F. Mairet, (London: Methuen, 1965).

الفصل الثامن

(١) المقصود بالمعرقلات الأبستامية أي معرقلات تضعف أو تعطل قدرة الإنسان على المعرفة.

(٢) إن إميل برونر (Brunner) يرى أن كل شكل من أشكال الموقف الطبيعي أو العلماني في الأخلاق، سواء كان غائياً أو ديونطولوجياً، يتمحور، بالضرورة، حول الإنسان. والإنسان يسعى نحو الخير الأسمى فقط لأنه يجد فيه خيره. وهنا يكمن أساس الخطيئة في الإنسان. انظر: Emile Brunner, **The Divine Imperative,** (London - Cutterworth Press, 1937). p p. 68-71.

(٣) كانط نفسه طبعاً اعتبر هذين المبدأين مبدأ واحداً. انـظر: **Kant, Critique of Practical Reason and Other Work's on the Theory of Ethics,** tr. by T.K. Abbot (London, 1909, 6th ed), p. 54.

(٤) إن هناك محاولات كثيرة من نوع محاولة هوبز تستهدف اشتقاق الأخلاق من افتراضات معينة عن الطبيعة البشرية كالافتراض القائل إن الإنسان بطبيعته أناني عقلاني. نجد آخر وأهم هذه المحاولات في: David **Gauthier**, **Morals by Agreement,** (Oxford: Oxford University Press 1986).
انظر أيضاً معالجتنا لمسألة كيفية تأسيس الأخلاق عقلياً في: عادل ضاهر، **الأخلاق والعقل**، الفصل الثالث عشر.

(٥) إن حالة من هذا النوع ليست حالة للإنسان سابقة تاريخياً على حالته الاجتماعية. فإن الإنسان لم يوجد، وفي اعتقادي لا يمكن أن يوجد، إلا في حالة اجتماعية. بإمكاننا أن نتصور أن الحالة الاجتماعية للإنسان، كما حدث في لبنان في حرب الـ خمس عشرة سنة، اضطربت واختلت بحيث وصلت إلى حالة قريبة مما أسماه هوبز «الحالة الطبيعية». إذا افترضنا حالة كهذه، فهل يمكن لأي إنسان عاقل أن يختار استمرارها وألا يرى أن الخروج منها لا يعني فقط عودة سيادة القانون بل وأيضاً خضوع البشر للضوابط والمبادىء الأخلاقية؟

(٦) انظر: حول هذه المسألة: عادل ضاهر، **الأخلاق والعقل**، ص ص ٤١٧ ـ ٤٢٨ انظر أيضاً: Kurt Baier,

«Rationality, Reason and the Good», in Copp and Zimmerman (eds) **Morality, Reason and Truth** (Totowa, New Jersey: Rowman and Allanheld, 1985), pp. 202-205.

(٧) نجد هذه الاجابة في كتابات بعض الفلاسفة المعاصرين الذين ينطلقون من نظرة أرسطية إلى طبيعة الأخلاق. انظر: John Hick« Belief and Life: The Fundamental Nature of the Christian Ethic», in **Encounter,** vol 20, No.4 (1959), pp. 494-516; A.MaciNtyre, **Difficulties in Christian Belief,** (SCM, 1959), p. 107.

(٨) انظر: Kai Nielsen, **Ethics Without God,** (Baffalo. New York: Pemberton Books, 1973), p p. 36-37. حيث يعالج نيلسون حجة كهذه ويعمل على تفنيدها.

(٩) سنعالج هذه المسألة ومسائل غيرها من نوعها باسهاب في فصل لاحق (الفصل الحادي عشر، «المعرفة بالعقل والمعرفة بالوحي») وسنكتفي هنا بإبداء بعض الملاحظات المقتضبة.

(١٠) إن المشكلة التي نثيرها هنا هي نفسها المشكلة التي رأينا أنه لا بد للمذهب الطبيعي في الأخلاق من مواجهتها، ألا وهي مشكلة كيفية تسويغ انتقالنا، استدلالياً، من معرفتنا لما هو كائن إلى نتائج أخلاقية. فإن معرفتنا لما هو كائن في الواقع لا تكفي وحدها لاستنتاجنا أي شيء عما ينبغي أن يكون في الواقع بالمعنى الأخلاقي لـ «ينبغي». انظر: عادل ضاهر، **الأخلاق والعقل**، ص ص ٢٧٩ - ٢٨٦.

(١١) انظر: Dietrich Bonhoeffer, **Ethics** (London S.C.M. 1955), pp. 244 & 238.

(١٢) إن عدم خضوع الأفعال لقوانين سببية يعني أنه لا أسباب كافية لها. فإذا كان رفعي ليدي في هذه اللحظة فعلاً حراً بهذا المعنى ضد السببي، إذن فإنه لا يخضع لأي قانون يتخذ الصيغة التالية: إذا توافرت شروط من نوع كذا وكذا، إذن فإن الإنسان يرفع يده. ولذلك كائنة ما كانت الشروط السابقة لرفعي ليدي، فإنه لا يمكن من معرفة هذه الشروط الاستنتاج أن يدي سترتفع.

(١٣) فإذا كنا ننظر، مثلاً، إلى العدالة أو الحرية، وليس السعادة، على أنها الشيء الوحيد ذو القيمة الأخلاقية الكامنة، فإن الصورة لن تتغير بخصوص سهولة إدراكنا كون قواعد من النوع الذي نشير إليه لا يمكن، في غياب تمسك البشر بها، من تحقيق الغاية الأخلاقية الأخيرة، سواء كانت العدالة هي هذه الغاية أو الحرية. أما إذا تبنينا موقفاً ديونطولوجياً في الأخلاق كموقف كانط، فإن النتائج طبعاً لا أهمية لها. ما هو هام هو أن تكون القاعدة مشتقة من القانون الأخلاقي (قانون الأمر المطلق Categorical Imperative) حتى تكون مسوغة أخلاقياً. للتوسع أكثر في دراسة مذهب كانط الأخلاقي، انظر: عادل ضاهر، **الأخلاق والعقل**، الفصل العاشر.

(١٤) المقصود هنا بالسمات المجردة للفعل تلك السمات التي تجعل منه فعلاً من نوع معين، لا من نوع آخر. هنا لا ندخل في السمات المجردة للفعل النتائج المترتبة على القيام به.

(١٥) موجبة للوهلة الأولى طبعاً.

(١٦) انظر: Emile Brunner, **God and Man**, p. 78.

(١٧) Emile Brunner. **The Divine Imperative**, (London: The Lutterworth Press, 1937), p. 74.

(١٨) Brunner, **The Divine Imperative**, op. cit, pp. 68-71.

(١٩) ينبغي التمييز بين غير الأخلاقي واللاأخلاقي (Immoral). إن الشخص غير الأخلاقي، كما هو واضح من كلامنا أعلاه، هو الذي لا يستطيع التمييز بين الخير والشر، بين ما هو مستحسن وغيرمستحسن بين ما هو واجب وليس واجباً. أما الشخص اللاأخلاقي، فإنه يمتلك القدرة على هذا التمييز، غير أنه يتصرف، على العموم، على نحو مخالف لما يعرف أو يعتقد، على الأقل، أنه صحيح من الوجهة الأخلاقية.

(٢٠) فندنا موقفاً كهذا في مكان آخر حيث عالجنا النظرية السلطوية في التسويغ الأخلاقي بشكل عام. انظر: عادل ضاهر، **الأخلاق والعقل**، الفصل السادس.

(٢١) انظر حول هذه المسألة: Ronald Hepburn, **Christianity and Paradox**, (London: C.A. Watts & Co Ltd; 1958), pp. 140-41.

(٢٢) يقول منظرو الصحوة الإسلامية عندنا «لا اجتهاد فيما فيه نص» وهم يقصدون أنه في الحالات التي تكون فيها النصوص الدينية قطعية الثبوت والدلالة فإن الإنسان لا يملك سوى أن يسلم بالأحكام الشرعية الواردة فيها بدون أي تعديل وأن يمتثل لهذه الأحكام ويطبقها كما هي واردة في هذه النصوص تماماً. سنعالج هذا الموقف في الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب. عالجنا هذا الموقف أيضاً في: عادل ضاهر، «اللامعقول في الحركات الإسلامية المعاصرة»، (ورقة أعدت للمؤتمر الفلسفي العربي الثالث).

(٢٣) ليس المقصود هنا طبعاً أن هناك علاقة ضرورية بين الإيمان الديني والجهل الأخلاقي. ولكن لا شك أن الإيمان الديني على النحو الذي يفهمه برونر (أي على أنه يعني الامتثال بصورة مطلقة لقواعد السلوك التي نستخرجها من النصوص الدينية) أو على النحو الذي تفهمه الجماعات الإسلامية عندنا (أي على أنه يعني أنه لا اجتهاد فيما فيه نص)، لا شك أن الإيمان الديني بهذا المعنى عائق كبير في طريق الوصول إلى معرفة أخلاقية. فهنا سيميل المؤمن إلى النظر إلى القواعد التي يستخرجها من النصوص الدينية على أنها مطلقة. والمعرفة الأخلاقية هنا لن تعني له أكثر من لجوء آلي إلى النصوص الدينية بحيث لا يكون هناك أي دور للتأمل الأخلاقي ولا لمعرفة الوقائع التي ترتبط بالوضع الذي يجد نفسه فيه ولا لمعرفة النتائج المترتبة على كل بديل من البدائل المتاحة له في هذا الوضع. ولكن هذا بعيد جداً عما تعنيه المعرفة الأخلاقية الحقة.

(٢٤) إن البرهنة على وجود الله بوصفه كائناً كاملاً، وبالتالي كلي الخير، كانت السبيل الوحيد أمام ديكارت لتجنب النتائج التي قاده إليها افتراضه وجود إله ماكر يخدعه باستمرار. انظر: ديكارت، **التأملات**، التأمل الثالث.

(٢٥) قد يعترض بعض المفكرين الدينيين هنا على تحليلنا على أساس أنه يفترض أن المعرفة العقلية هي المعرفة الوحيدة الممكنة لوجود الله، وبالتالي لمعرفتنا أن الكائن الذي نسترشد به ليس، مثلاً، شيطان ديكارت الماكر، بل إنه كلي الخير. قد يكون هناك أساس آخر لهذه المعرفة كالوحي أو الإيمان، مثلاً، وقد نكتشف أن لجوءنا إليه لا يحتم امتلاكنا لمعرفة أخلاقية سابقة. سنعالج هذا الموقف بالتفصيل في الفصل العاشر من هذا الكتاب حيث سنحاول أن نبين أن المعايير العقلية للمعرفة تظل هي المعايير الأخيرة.

(٢٦) إن هذا هو الفحوى الأساس للبرهان الأنطولوجي الذي يقوم على افتراض أن الوجود كامل، مما يحتم الاستنتاج أن الله، بوصفه كائناً مطلق الكمال بالضرورة المنطقية، موجود بالضرورة المنطقية، انظر: عادل ضاهر «الوجود الإلّهي والضرورة المنطقية»، **الباحث**، ١٩٨٣، ص ص ٩ ـ ١٠.

(٢٧) انظر: Alvin Plantinga (ed.), **The Ontological Argument,** Doubleday, 1965, pp. 3-6, 31-49, 136-180.

الفصل التاسع

(١) سنجد في الفصل الحادي عشر (الإسلام والعلمانية) أن دعوى منظري الصحوة الإسلامية أن المسلم ملزم بصورة مطلقة بإقامة دولة إسلامية، أي بأن ينظم مجتمعه سياسياً وقانونياً واقتصادياً على أسس مستوحاة من تعاليم الإسلام وحدها، تقوم على حجة كهذه. إن الله، كما يدعون، أمر المسلم بإقامة دولته على أسس إسلامية، والمسلم ملزم بأن يطيع هذا الأمر بدون قيد أو شرط، لأن الله هو خالقه ومالكه. من هنا نفهم لماذا يعتبر هؤلاء العلمانية، نوعاً من الكفر أو مروقاً من الدين. انظر، مثلاً، يوسف القرضاوي، **الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف**، (دار الشروق، ط ٢، ١٩٨٤)، ص ١١٢.

(٢) انظر حول هذه المسألة: Richard Swinburne. **The Coherence of Theism,** (Oxford: Clarendon Press, 1977), p. 205.

(٣) إن هناك فلاسفة لا يشاطروننا هذا الرأي. انظر على سبيل المثال: Peter Geach, **God and The Soul** (London 1969) p. 127.

لنقد وجهة نظر غيتش، انظر: D.Z.Phillips. **Death and Immortality,** (London 1970). Chap. 2.

(٤) يذكر ريتشارد سوينبيرن الجوابين الأخيرين فقط ويعتبرهما مستنفدين للاحتمالات التي يمكن أن نلجأ إليها للاجابة عن السؤال المطروح.

انظر: Richard Swinburne, **The Coherence of Theism**, pp. 205-207.

ولكن من الجدير بالذكر هنا أن الجواب الأول هام جداً لأغراضنا، خصوصاً وأن فكرة كون الحاكمية لله هي فكرة أساسية في الإسلام، أو، على الأقل، في فكر المنظرين الإسلاميين الذين يرفضون العلمانية. انظر الفصل الأخير من هذا الكتاب.

(٥) لا نفهم بالقانون الطبيعي هنا ما فهمه فلاسفة القرون الوسطى به، كالأكويني أو سواه. إن القانون الطبيعي، بحسب فهمنا له هنا، هو مما يشكل موضع اهتمام للعلوم الطبيعية، وما يشكل لهذه العلوم أساساً لتفسير الظواهر الطبيعية أو للتنبؤ بها.

(٦) يقول أبو الأعلى المودودي الذي يمثل أحد المصادر الفكرية الرئيسة للحركات الإسلامية المعاصرة إن الحاكمية في الإسلام خالصة لله وحده، ليس بالمعنى الديني فحسب، بل وأيضاً بالمعنى السياسي والقانوني: انظر: أبو الأعلى المودودي، **الحكومة الإسلامية** (القاهرة: المختار الإسلامي، ١٩٨٠)، ص ١١٦.

(٧) يميز الأكويني بين أربعة أنواع من القانون، القانون الأزلي والقانون الإلّهي والقانون الطبيعي والقانون الإنساني. القانون الأزلي موجود في الله الذي يمتلك، كحاكم أو سيد للكون، «طبيعة القانون» ولكنه كائن لازماني. والقانون الطبيعي مشتق مں القانون الأزلي ولكنه يمثل فقط ذلك الجزء من القانون الأزلي الذي يمكن للعقل الإنساني اكتشافه بمفرده. أما القانون الإلّهي فإنه يمثل ذلك الجزء من القانون الأزلي الذي لا يدرك إلا عں طريق الوحي، وهو معني بغايات الإنسان الأخروية. أما القانون الإنساني فإنه مشتق من القانون الطبيعي، مثلما القواعد الأقل شمولية هي مشتقة من القواعد الأكثر شمولية. انظر: Thomas Aquinas, **Summa Theologica,** in: **Basic Writings of Saint Thomas Aquinas.** ed. by. A.C. Pegis (New York: Random House, 1945), First Part of the Second Part.

(٨) أبو الأعلى المودودي، **الحكومة الإسلامية**، ص ٧٣.

(٩) أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام السياسية**، (القاهرة: دار الفكر، د.ت) ص ص ٢٨ ـ ٢٩.

(١٠) أبو الأعلى المودودي، **الحكومة الإسلامية**، ص ٦٥.

(١١) إن القانون الإنساني، فيما يذهب إليه الأكويني، مشتق من القانون الطبيعي، ولكن ليس بصورة مباشرة. فإن معرفة وضعية البشر الاجتماعية والتاريخية وما إلى ذلك تشكل حلقة الوصل المنطقية بين القانون الطبيعي والقانون الإنساني. ولذلك فإن القانون الإنساني ليس أزلياً، بل إنه متغير بتغير ظروف وأحوال البشر. ولكن عندما يقول الأكويني إنه ينبغي للقانون الإنساني أن يجد أساسه الأخير في الله، فإنه لا يعني أكثر من أنه ينبغي ألا ينحرف عن القانون الطبيعي الذي يجد أساسه الأخير في القانون الأزلي.

(١٢) يجد القارىء معالجة كاملة لمفهوم القانون الطبيعي من زاوية فهم الأكويني له في: Aquinas, **Summa Theologica,** I -II, qu. 90-108.

(١٣) إن هذا الجواب هو، في الواقع، جواب الأكويني نفسه. فإن القانون الطبيعي، في نظره، لأنه قانون للطبيعة، لا يمكن إلا أن يكون عقلياً. وبالتالي فإنه لا يرتد بصورة تامة إلى الإرادة الإلّهية وحدها. وهذا يعني أن الأفعال التي يقضي بفعلها أو عدم فعلها هي أفعال حسنة أو سيئة في ذاتها وليس لأن الله يأمر بفعلها أو عدم فعلها. انظر: المصدر السابق.

(١٤) Richard Swinburne, **The Coherence of Theism,** op. cit., pp. 206-207.

(١٥) إن حق الله في أن يفعل ما يشاء بأشياء العالم يؤكده القديس توما الأكويني بقول مفاده أن ما يؤخذ بأمر من

= الله، الذي هو مالك الكون، لا يعتبر أخذه سرقة ما دام لا يخالف مشيئة المالك، أي الله.
انظر: Thomas Aquinas, **Summa Theologica,** op. cit., Ia. 2ae. 94. 5. ad2.

(١٦) إن منظري الحركات الإسلامية المعاصرة على العموم يعتقدون أن هناك أمراً إلّهياً موجهاً إلينا مؤداه أن علينا، كمسلمين، أن ننظم شؤون حياتنا الدنيوية على أسس مستمدة أو مستوحاة من الشريعة الإسلامية. من هنا نفهم أقوال بعضهم، مثلاً، إن عدم العمل لاقامة دولة إسلامية هو مروق من الدين. انظر: يوسف القرضاوي، **الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف**، ط٢ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٤) ص ١١٢. انظر ايضاً ما ذكره محمد أحمد خلف الله عن حركة الجهاد: «الصحوة الإسلامية في مصر»، في **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ٦٩.

(١٧) إذا كانت هذه القواعد نسبية بحكم طبيعتها، إذن فإن العمل على تطبيقها بغض النظر عن الظروف والحالات هو أمر مخالف للعقل لأنه يفترض أنها مطلقة أو يفترض معاملتها وكأنها مطلقة. ولذلك فإن الأمر بتطبيقها، بغض النظر عن الظروف والحالات، لا يمكن أن يكون أمراً إلّهياً. فالله لا يمكن، كما بينا في فصل سابق، أن يفعل ما هو مخالف للاعتبارات العقلية. إنه، بالضرورة المنطقية، لا يمكنه أن يفعل ذلك.

(١٨) هنا نفترض أن من يأمر بالقيام بالفعل المعني في الوضع المعني مدرك لواقع أن الاعتبارات الأخلاقية لصالح الاستنكاف عن القيام بهذا الفعل أقوى على وجه الإجمال من الاعتبارات الأخلاقية لصالح العكس.

(١٩) وعلى الأغلب ينبغي أن يكون من النوع الأول لأنه يفترض أن الله يخاطب البشر عموماً وبغض النظر عن ظروفهم وأحوالهم وبيئاتهم وثقافاتهم. إذن فإننا نتوقع أن تكون أوامره لنا على العموم مختصة بما ينبغي أن نتقيد به من قواعد أو مبادىء في سلوكنا وليس بما ينبغي أن نفعله في ظل الشروط التي نجد أنفسنا فيها في فترة مخاطبته لنا.

(٢٠) سنحاول أن نبين في الفصل الحادي عشر («الإسلام والعلمانية») أن ادعاء بعض الإسلاميين أن الله أمرنا بأن ننظم دولتنا ـ نحن المسلمين ـ على أسس مستوحاة من تعاليم الإسلام (من الجزء الحياتي من الشريعة على وجه الخصوص) هو ادعاء غير متماسك منطقياً إذا فهمنا الأمر الإلّهي المزعوم، كما فهمه منظرو الحركات الإسلامية المعاصرة، على أنه أمر مطلق. فعلى افتراض وجود أمر إلّهي كهذا، فإنه لا مهرب لنا من أن نؤوله على أنه أمر شرطي وليس أمراً مطلقاً.

(٢١) يمكن في الواقع الذهاب إلى أبعد من النتيجة «إنه بإمكاننا أن نشتق واجباتنا الأخلاقية من المعرفة الدينية» انطلاقاً من الحجة الأصلية. فإذا أخذنا في الاعتبار أن ما نحن ملزمون به على نحو مطلق هو أن نفعل ما يرضي خالقنا أو لا نفعل إلا ما يرضيه، إذن فإن ما يترتب على هذا هو أنه لا يمكننا أن نعرف ما نفعله في أية حالة، إلا إذا كنا نعرف في هذه الحالة ما الذي يرضي أو لا يرضي خالقنا. وهكذا يتضح أنه انطلاقاً من الحجة الأصلية لا معرفة أخلاقية ممكنة باستقلال عن المعرفة الدينية، أي باستقلال عن معرفتنا لما يرضي أو لا يرضي خالقنا.

(٢٢) لو كانت تحليلية، لكان يمكن الاستغناء عنها والانتقال بصورة مباشرة من معرفتنا أن الخالق يأمرنا بفعل شيء ما إلى النتيجة أنه ينبغي أن نقوم بهذا الفعل. فإن العلاقة في هذه الحالة بين كون الخالق يأمر بشيء وكوننا ملزمين بالامتثال لهذا الأمر ستكون علاقة ضرورية منطقياً.

(٢٣) ينبغي أن يلاحظ القارىء هنا أنه حتى إذا كان علينا أن نأخذ الأوامر والنواهي الإلّهية في الاعتبار على أساس أن الله هو مصدر للإلزام الأخلاقي بالمعنى الذي شرحناه في هذا الفصل، فإن ما يلزمنا في أخذها في الاعتبار ليس شيئاً من جنس الاعتبارات الدينية، بل من جنس الاعتبارات الأخلاقية. فكما أوضحنا

في هذا الفصل، إن ما يلزمنا بأخذها في الاعتبار هو أننا ملزمون أخلاقياً بأن نرضي من أحسن إلينا ـ خالقنا في هذه الحالة، وبألا نتصرف بما لا نملكه ـ أي العالم في هذه الحالة، إلا بما يتصف مع رغبات المالك ـ أي الله خالق هذا العالم. إذن فإننا هنا لا نخضع الاعتبارات الأخلاقية لاعتبارات دينية من أي نوع؛ إن السابقة تظل هي الأساس الأخير لإلزاماتنا.

(٢٤) إذا أخذنا هذا المبدأ في صورته الحالية دونما أي تحديد لما يعنيه العمل بالمعروف والنهي عن المنكر، فإنه مجرد تحصيل حاصل. وفي هذه الحالة، ما علينا أن نفهمه به مؤداه أنه ينبغي أن نعمل ما ينبغي أن نعمله وأن نمتنع عن عمل ما ينبغي الامتناع عن عمله. ولذلك، بدون إعطائنا مضموناً محدداً لما يعنيه العمل بالمعروف والنهي عن المنكر، لا تكون لهذا المبدأ أية قيمة أو قوة معيارية. ولذلك، حتى نتجنب النتيجة الأخيرة، ينبغي أن نؤوله على أنه يقول أشياء مثل، ينبغي أن تساعد المحتاجين وتعامل الناس بإنصاف... إلخ، وينبغي ألا تؤذي سواك وألا تمتهن كرامة أحد... إلخ، وفي هذه الحالة، فإن الواجبات التي تترتب على هذا المبدأ ما هي إلا واجبات للوهلة الأولى.

(٢٥) سنعود إلى معالجة هذه المسألة بإسهاب أكثر في الفصل الحادي عشر، ونكتفي هنا بالقول إن الاعتقاد بأن نصاً دينياً ما قطعي الثبوت لا يمكن أن يعني أكثر من أنه لا أسباب لدينا تسوغ الشك في كونه نصاً مقدساً، ولكن هذا بدوره يعني أنه لا يمكن عملياً الشك في الأمر الأخير ولكن ليس أنه غير قابل للشك من حيث المبدأ.

(٢٦) من الواضح هنا أنه إذا لم نجد أن الأدلة التاريخية هي موضع شك، إذن فإن نبوة الشخص الذي يعزو الكلام المفترض في مثالنا إلى الله تصبح هي نفسها موضع شك. فالله، لأنه كلي الخير، لا يعقل أن يأمرنا بأن نقوم بأفعال من النوع الذي يتعارض مع مستلزمات المنظور الأخلاقي.

(٢٧) إن هناك مسألة أخرى سنتعرض لها بالتفصيل في الفصل المقبل تضيف إلى حجم الصعوبات التي قد تواجهنا في سياق محاولتنا أن نعرف ما إذا كان نص ديني ما ذا مصدر إلّهي، وهذه المسألة تتعلق بإمكان تعارض ما يقوله هذا النص مع ما جاء في نص آخر من نوعه. إن الحالات التي يحصل فيها تعارض كالأخير تثير، كما سيتضح معنا في الفصل المقبل، إشكالات كثيرة وتولد، على المستوى الدليلي، شتى الصعوبات التي تجعل التحقق مما إذا كان هذا النص أو ذاك ذا مصدر إلّهي أمراً ممتنعاً، ليس فقط عملياً، بل ونظرياً أيضاً.

(٢٨) لنسمِّ أدلة العقل العملي «ع» والأدلة الأخرى المطلوبة لتحقيق النص ولتأويله على نحو معين «د» فإن ما نحتاج إليه في الحالة الأولى المشار إليها في المتن هو (ع ود)، بينما لا نحتاج في الحالة الثانية سوى إلى (ع). ومن الواضح هنا أن احتمالية صدق (ع ود) هي أقل من احتمالية صدق (ع) وحدها، إلا إذا كانت القضايا التي يرمز إليها «د» صادقة بالضرورة المنطقية واحتمالية صدقها ليست أقل من واحد. ولكن هذا لا ينطبق طبعاً على القضايا المعنية، مما يعني أن احتمالية وقوعنا في الخطأ في الحالة الأولى تفوق هذه الاحتمالية في الحالة الثانية.

(٢٩) من هنا نفهم لماذا يذهب بعض المفكرين الدينيين ـ المفكرين البروتستانتيين مثلاً ـ إلى أن الإيمان، لا العقل، هو الأساس الأخير الذي يقوم عليه الموقف الديني. ولكننا لا نذهب إلى ما ذهب إليه بعضهم بخصوص كون الإيمان نوعاً من المعرفة أو يغنينا عن المعرفة العقلية وما أشبه ذلك. ولكننا سنؤجل تناولنا لهذه القضايا إلى الفصل المقبل.

الفصل العاشر

(١) أو طريق النقل كما كان يعبر الفلاسفة المسلمون القدامى. إن استعمال «النقل» بمعنى الوحي يعود على الأرجح إلى ابن رشد. والجدير بالذكر أن ابن رشد أعطى الترجيح للعقل على النص أو النقل في الحالات

التي تصطدم فيها الشريعة بالفلسفة. انظر: ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال والكشف عن مناهج الأدلة** (بيروت: دار الآفاق، ١٩٨٢).

(٢) للتوسع في دراسة النظرية الأسسية، انظر: W.P. Alston, **Epistemic Justification**, (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1989), pp. 19-80. من الجدير بالذكر هنا أن الموقف الأسسي الكلاسيكي هو الذي يعنينا هنا وليس أي من الأشكال المعتدلة للأبستمولوجيا الأسسية التي لا تنظر إلى الاعتقادات الأساسية على أنها واضحة بذاتها أو غير قابلة للدحض وما أشبه ذلك. فمن يعتبرون معطيات الوحي أساسية في المعرفة الدينية إنما ينظرون إليها على أنها مطلقة، وبالتالي غير قابلة للتصحيح.

(٣) إن المعرفة المنطقية والرياضية مستثناة من أنواع المعرفة التي يفترض أن تقوم على معرفة المعطيات الحسية، لأنها، في نظرة التجريبي المنطقي، ليست ذات مدلول واقعي. وهي، لهذا السبب، معرفة قبلية خالصة وغير مشتقة، بالتالي، من التجربة.

(٤) للتوسع أكثر في دراسة الموقف الحدسي، انظر: عادل ضاهر، **الأخلاق والعقل**، ص ص ٢٥٦ ـ ٢٨٠.

(٥) من الجدير بالملاحظة هنا أن هذا لا يشكل موقف كل المفكرين الدينيين أو اللاهوتيين في الغرب. فتوما الأكويني، مثلاً، اعتقد أن العقل يمكن أن يوصلنا وحده إلى معرفة الكثير من الحقائق اللاهوتية، وهذه المعرفة، وإن كانت غير مباشرة، إلا أنها معرفة بالمعنى الحق ولا تحتاج إلى دعم من قبل الوحي. توجد، في نظره، قلة من الحقائق اللاهوتية التي لا تدرك إلا بواسطة الوحي كالتجسيد والتثليث. وهذا الموقف التومائي هو، لا شك، موقف الفكر الكاثوليكي بعامة. أما مفكرو البروتستانت، فإن لهم موقفاً آخر. إن الوحي وحده، في نظرهم، هو الطريقة التي يكشف بها الله عن ذاته. انظر: Thomas Aquinas **Summa, Contra Gentiles,** Chaps. III VIII; Emile Brunner. **The Philosophy of Religion From the Standpoint of Protestant Theology**, tr. by A.J.D. Farrer and B.L.Woolf, (James Clarke & Co. Ltd. 1958).

(٦) للمزيد من الإيضاح حول هذا التعريف التقليدي للمعرفة وكيف تطور إلى صيغته الحالية، انظر: عادل ضاهر، «معرفة»، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٥) ص ص ٧٥٥ ـ ٧٦٢.

(٧) عالجنا هذه المسألة في المصدر نفسه، ص ص ٧٥٩ ـ ٧٦٠.

(٨) ورد توضيح آير لهذا الشرط في: A.J. Ayer, **The Problem of Knowledge**, (Baltimore: Pelican, 1956), First Chapter.

(٩) من الواضح هنا أنه عندما يكون اعتقادي مستدلاً من اعتقاد آخر فإنه لايمكن أن يشكل الأول معرفة، حتى وإن كان صادقاً ومدعوماً على نحو تام بالاعتقاد الثاني، إلا إذا كنت أعرف صدق الثاني. إن اعتقادي، مثلاً، أن الحديد يتمدد بالحرارة على أساس أن الجمادات تتمدد بالحرارة والحديد جماد هو، لا شك، اعتقاد صادق، والأدلة التي ألجأ إليها داعمة له بصورة تامة. ولكن لأني لا أعرف صدق هذه الأدلة مجتمعة، (فأنا لا أعرف هنا أن الجمادات تتمدد بالحرارة) فإن اعتقادي، لذلك، أن الحديد يتمدد بالحرارة، ما دام ليس في حوزتي أدلة له سوى المشار إليها، لا يشكل معرفة. ليس لدي الحق في الجزم بصدقه. انظر: عادل ضاهر، «معرفة»، مرجع سابق، ص ص ٧٥٩ ـ ٧٦٠.

(١٠) القضية الذرية (Atomic Propositon)، بحسب فهم رسل لها، هي قضية تحتوي على لفظ إشاري أو أكثر مثل «هذا» و«ذاك»، وهو ما يسميه رسل إسم علم منطقي، وعلى إسم صفة بسيطة مثل «أبيض» و«ساخن». وعلى افتراض أنها قضية علائقية (Relational) فإنها يفترض فيها أن تحتوي على أكثر من لفظ إشاري واحد (أي أكثر من إسم علم منطقي واحد)، وهذا يتوقف طبعاً على ما إذا كانت العلاقة التي تعبر عنها هذه القضية ثنائية أو ثلاثية أو رباعية... إلخ، وعلى تعبير يشير إلى العلاقة مثل «على يسار» و«فوق» و«أمام» انظر: Bertrand Russell, **Logic and Knowledge**, ed. by R.C. March, (London: George Allen & Unwin Ltd. 1956), pp. 189 - 215.

(١١) إن التعبير الذي شاع استعماله لفترة في أوساط التجريبيين المناطقة في وصفهم لتقارير الملاحظة المباشرة هو التعبير Incorrigible (= غير قابل للتصويب أو التصحيح) والقصد من استعمال هذا التعبير واضح هنا. فتقارير الملاحظة المباشرة، كما فهمها بعضهم، هي، مثل تقارير واحدنا عن حالاته الذاتية، غير قابلة لأن تدحض بواسطة أدلة مستقلة. إنها ليست شأناً بيذاتياً، ولهذا السبب بالذات فإنها محصنة بصورة مطلقة ضد التكذيب.

(١٢) أطلق التجريبيون المناطقة تسميات أخرى، على هذه القضايا، فأسموها أحياناً قضايا أساسية (Basic Propositions) وأحياناً عبارات بروتوكول (Prorocol Statements) ولم يكن هناك دائماً اتفاق فيما بينهم حول المضمون المحدد لها، هل هي قضايا تشير فقط إلى المعطيات الحسية أم أنها تشير إلى الأشياء الفيزيقية.نويراث، ولفترة كارناب، أخذ بالتأويل الأخير، بينما آير أخذ بالتأويل السابق. انظر: Ayer (ed) **Logical Positivism,** (Glencoe, Illinois:The Free Press. 1955), pp. 17 - 21.

(١٣) نجد هذه النظرية لدى الفيلسوف التجريبي جون لوك الذي اعتبر الأفكار التي نتلقاها عن طريق احتكاكنا الإدراكي بالعالم الخارجي ممثلة للعالم الخارجي. ولذلك فإن نظريته تعرف أيضاً بالنظرية التمثيلية في الإدراك (Representative Theory of Perception) نجد تطويراً لهذه النظرية في العصر الحاضر في: H.P.Grice. «The Causal Theory of Perception,» in **The Philosophy of Perception,** ed. by G.J.Warnock, (Oxford, 1967), pp. 85 - 112.

(١٤) تجدر الملاحظة هنا أن آير في أواخر سنوات حياته حاول تطوير نظرية في الإدراك تحاول الجمع بين بعض سمات النظرية الواقعية وبعض سمات النظرية الظاهرية (Phenomenalism) المعاكسة للواقعية وأسماها «النظرية الواقعية المصقولة» (Sophisticated Realism). انظر: G.F. Macdonald (ed.), **Perception Identity,** (Cornell University Press, 1979), pp. 5 - 7; 277 - 289.

(١٥) إن ما قاد باركلي إلى تبني موقف المثالية الذاتية (Subjective Idealism) هو إصراره على أن ما هو معطى لنا بصورة مباشرة هو بمثابة أشياء ذات طبيعة فكرية خالصة ولا وجود لها إلا في جوهر فكري. وبما أن ما نسميه «شيء مادي» ما هو إلا منظومة من الأشياء التي ندركها بصورة مباشرة، إذن فلا وجود للشيء المادي إلا باعتباره منظومة من الأفكار. أنظر: Berkeley, **Principles of Human Knowledge and Three Dialogues,** 1, 2; II, P. 42.

(١٦) للمزيد من الإيضاح حول هذا الموقف وكيف تطور في سياق الفلسفة التجريبية، انظر: عادل ضاهر، «الظاهرية» (Phenomenalism)، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الثاني، (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٨) ص ص ٨٥٤ ـ ٨٦٧.

(١٧) من الواضح هنا أن التسلسل إلى ما لا نهاية سيكون نصيبنا فيما لو نظرنا إلى تقارير المعطيات الحسية على أنها تشير إلى العالم المادي أو تثبت شيئاً ما عن العالم المادي. فإذا كانت هي ما نصل إليه في تحليلنا للعبارات الشيئية (أي العبارات التي تشير إلى العالم المادي)، إذن فإنها إذا كانت من نوع العبارات الشيئية يكون علينا أن نحللها أكثر، وإذا كان التحليل يوصلنا دائماً إلى عبارات من النوع نفسه، إذن لا يعود ثمة نهاية لهذا التحليل. وما دام آير يصر على كون هذا التحليل متناهياً، إذن فإن العبارات التي نصل إليها في نهايته لا يمكن أن تكون عبارات شيئية.

(١٨) التعريف الإشاري (Ostensive Definition) هو تعريف بالشيء عن طريق الإشارة إلى نماذج له كأن أعرف اللون الأصفر، مثلاً، عن طريق الإشارة إلى أشياء ذات لون أصفر أو تبدو صفراء في ظل شروط إدراكية سوية. إن بعض الصفات لا يمكن تعريفها إلا على هذا النحو وذلك بسبب بساطتها وعدم قابليتها للتحليل. الدليل الذي يقدم عادة على بساطة صفة هو أن فقدان شخص للحاسة المطلوبة لإدراك الصفة يعني، بالضرورة، عدم قدرة الشخص على إدراك معنى اللفظ الذي يشير إلى هذه الصفة. فالذي يولد أعمى لا يمكنه أن يعرف معنى «أصفر» أو «أخضر» أو معنى أي لفظ آخر من الألفاظ التي تشير إلى الألوان.

(١٩) انظر: A.J. Ayer, **The Problem of Knowledge,** (Third Printing). Baltimore, Maryland: Penguin Books Ltd., 1962), pp. 52 - 57.

(٢٠) هذا الفهم لتقارير الملاحظة لا نجده لدى كل التجريبيين المناطقة. فإن نويراث، مثلاً، ولفترة ما كارناب، نظرا إلى تقارير الملاحظة على أنها من نوع العبارات الشيئية وعلى أنها تشير، بالتالي، إلى العالم الخارجي. وهذا طبعاً يعني أنها غير محصنة ضد الدحض أو التكذيب. انظر: هامش رقم ١٢ في هذا الفصل.

(٢١) A.J. Ayer. op. cit, pp. 52 - 55.

(٢٢) Kai Nielsen, «Philosophy as Critical Theory» in **Proceedings and Addresses of the American Philosophical Assoiation** (Supplement to Vol 61 -- 1, pp. 89 - 95) انظر بالاضافة إلى المرجع السابق: Fichard Rorty, **Philosophy and the Mirror of Nature,** (Princeton, NJ: Princeton University Press 1979); Hilary Putnam, «After Empiricism», in John Rajchman an Cornell West (eds.), **Post - Analytic Philosophy,** (New York: Columbia University Press 1975); Donald Davidson, **Truth and Interpretation,** (Oxford: Clarendon Press 1984).

(٢٣) لا يزال هاك عدد قليل جداً من الفلاسفة المرموقين في العالم الأنكلوسكسوني يؤيدون شكلاً أو آخر من أشكال الأبستمولوجيا الأسسية. من أهم هؤلاء الفلاسفة وليم ألستن وردرك تشيزولم ومارك باستن. انظر على التوالي: W.P. Alston, **Epistemic Justification,** (Ithaca, New York: Cornell University Press 1989), chap . 1 - 2; R.M. Chishol. m, «Theory of Knowledge», in **Philosophy** (Englewood cliffs, N.J.: Prentice - Hall 1964); Mark Pastin, «Modest Foundationalism and self - Warrant», in **Essays on Knowledge and Justification,** ed. by G.S Pappas and M. Swain, (Ithaca, N.Y.; Cornell University Press 1978).

(٢٤) للمزيد من الإيضاح بخصوص هذه الأشكال المعدلة للأبستمولوجيا الأسسية، انظر: W. Alston, op. cit., Part 1.

(٢٥) بالنسبة للتمييز بين النظرية الأسسية الكلاسيكية المتطرفة والنظرية الأسسية المعتدلة، انظر: Kai Nielsen, «Philosophy as Critial Theory». op. cit., p. 92.

(٢٦) بعض نقاد الأبستمولوجيا الأسسية يذهب إلى حد القول إنه ما من اعتقاد إلا وهو قابل للتصحيح ولا فرق إن كان موضوع هذا الاعتقاد قضية تجريبية ما أو قضية رياضية أو منطقية. انظر: W.V. Quine, **From a Logical Point of View,** (New York: Harper & Row, Publishers, Inc. 1961), chap. 2.

(٢٧) انظر: D.Davidson, **Truth and Interpretation,** op. cit., pp. 183 - 198; Kai Nielsen, «Philosophy As Critical Theory», op. cit,. p. 93.

(٢٨) هذه النظرة إلى اللغة، في الواقع، كانت نظرة رسل إلى اللغة، وهي نظرة شاطره فيها فتغنشتين في بداية اشتغاله بالفلسفة ولكن الأخير تراجع عنها فيما بعد وكان من أكثر نقادها. انظر: Betrand Russell, «The Philosophy of Logical Atomism», in **Lobic and Knowledge,** ed. by R.C. March (London: George Allen & Unwin Ltd. 1956), pp. 175 - 282; L. Wittgenstein, **Tractatus Logico - Philosophicus,** tr.into English by C.K. Ogden and F.P. Ramsey, (London; Routledge and Kegan Paul 1922).

(٢٩) إن المقصود هنا بالقول إن معنى الحد يكتسب معناه مما يشير إليه في التجربة المباشرة هو أن ما يعنيه هذا الحد هو موضوع إشارته (ما صدقه) في التجربة الخاصة للمتكلم ولذلك فإن هذا المعنى هو معنى خاص بالمتكلم ولا يمكن أن يكون معنى بيذاتياً.

(٣٠) توجد مشكلة هامة قد تثار هنا وهي مشكلة إمكانية وجود لغة خاصة، ولكن لا يتسع المجال لإثارتها. لدراسة طبيعة هذه المشكلة، نحيل القارىء إلى: G. Pitcher (ed.), **Wittgenstein** (Garden City, N.Y.: Doubleday 1966), pp. 251 - 383.

(٣١) هذه في الواقع هي وجهة نظر كواين. فقد اعتبر كواين أن وجهة نظر التجريبي التي تقضي بوجود قضايا بسيطة مجرد دوغما. إن الخطأ في وجهة النظرهذه، فيما يذهب إليه كواين، يكمن في أنها تفترض أن

القضية الأساسية (أي التي هي تقرير لمعطى حي) يمكن إثباتها بمعزل عن كل القضايا الأخرى. إن كل عبارة عن العالم الخارجي هي عبارة، إن صدقت أو كذبت، إنما تصدق أو تكذب باعتبارها جزءاً من مجموعة أكبر من العبارات ذات المدلول الواقعي. انظر: W.V.O. Quine, **From a Logical Point of View**, op. cit., p. 41.

(٣٢) Frederick L. Will, **Induction and Justification**, (Ithaca, New York; Cornell University Press 1974), p. 197.

(٣٣) من الضروري تنبيه القارىء هنا إلى أننا نستعمل مفهوم الحدس كما نجده لدى فلاسفة كديكارت واسبينوزا. والحدس، بهذا المعنى، هو معرفة عقلية مباشرة أو عيان عقلي مباشر. ولسنا مهتمين هنا بنقد هذا المفهوم، بل سنفترض على سبيل الجدل أنه مفهوم متماسك منطقياً وقابل للتطبيق.

(٣٤) إننا مدينون لآير بالنسبة لهذه المسألة انظر: A.J. Ayer, **The Problem of Knowledge**, op. cit., chap. 9. ديكارت نفسه لم ينظر إلى الكوجيتو على أنها تستمد طابعها الضروري من كونها قضية شرطية متصلة، لأنه نظر إليها على أنها إثبات لوجوده على أنه حقيقة ضرورية. إنها، إذن، تعبير عن حقيقة وجودية، بحسب اعتقاد ديكارت، وليس حقيقة شرطية. ولو لم يكن الأمر كذلك، لما كانت للكوجيتو الأهمية الأبستمولوجية التي أعطاها ديكارت لها. فلا يمكن اشتقاق قضية وجودية، كقضية وجود الله، من حقيقة شرطية. وبدون البرهنة على وجود الله، انطلاقاً من الكوجيتو، فإنه لا يمكن أن تقوم للنسق الديكارتي الأبستمولوجي قائمة.

(٣٥) فإن القضية «الله غفور رحيم»، مثلاً، هي قضية ضرورية لأن الله بحكم ماهيته مطلق الكمال ولا يمكن إلا أن يحوز على كل الكمالات، وما الغفران والرحمة إلا من هذه الكمالات. ولكن قول نبي من الأنبياء لنا إنه تلقى عن طريق الوحي أن الله غفور رحيم ليس ضرورياً، لأنه كان ممكناً منطقياً لله ألا يوحي إليه بشيء. بمعنى آخر، إن واقعة حدوث الوحي في لحظة ما ومكان ما هي واقعة جائزة منطقياً. وما دام تقرير النبي لا يخرج عن كونه تقريراً عن هذه الواقعة، إذن ما ينسحب على الطبيعة المنطقية لهذه الواقعة ينسحب على تقرير النبي.

(٣٦) من الواضح هنا أن لفظة «صوت» تستعمل بمعنى خاص جداً، وهي، بحسب هذا الاستعمال، لا تحمل شيئاً من معناها العادي. ومن الصعب جداً، إن لم يكن ممتنعاً علينا حتى نظرياً، أن نعرف ما هو المعنى الجديد الذي يمكن أن يعطى لها في هذا السياق. إننا نفهم طبعاً ما معنى أن يبدو لواحدنا أنه يسمع صوتاً ما دون أن يسمعه بالفعل، ولكن لا يمكننا أن ننظر إلى «صوت الله» على أنه شيء مماثل لما يبدو أننا نسمعه ولا نسمعه، لأن الانتقال مما يبدو لنا أننا نسمعه إلى ما نسمعه بالفعل هو انتقال من الوصف الفينومينولوجي لما نختبره إلى اللغة الشيئية.

(٣٧) إن النظر إلى الطابع المباشر لتجربته على نحو مماثل لنظرنا إلى الطابع المباشر لاختبار الألم، أو اختبار حالة ذاتية مماثلة، يمليه إصرار أصحاب الأطروحة التي نعالجها على أن تجربة الوحي مصداقة لذاتها وعلى أن معطيات الوحي، لهذا السبب، مطلقة وتقارير الوحي يقينية على نحو مطلق ولا تقبل التصحيح. وأوصاف مثل «يقيني»، «لا يقبل التصحيح»، «مصداق لذاته» إن انطبقت على تجربة فإنما تنطبق على تجربة من نوع تجربة الألم.

(٣٨) فالتسليم بأنها قطعية الثبوت لا يعني أكثر من أنه لم يجر أي تعديل عليها أو لم تحرف على أي نحو وأنها تماماً كما وردت على لسان النبي الذي ادعى تلقيها عن طريق الوحي. ولكن هذا وحده لا يعني أن الوحي هو فعلاً مصدرها.

(٣٩) ما يعنيه هذا هو أنه ليس بالأمر الممتنع منطقياً أن يكون كل ادعاء بتلقي الوحي ادعاء يتبين لنا عن طريق لجوئنا إلى الأدلة المستقلة ـ على افتراض وجود أدلة كهذه ـ أنه مرفوض. فما دام لا وجود لعلاقة ضرورية

بين ادعاء تلقي الوحي وتلقيه بالفعل، إذن يمكن منطقياً ألا تكون أية حالة من حالات ادعاء تلقي الوحي هي حالة لتلقيه بالفعل.

(٤٠) W.P. Alston, **Epistemic Justification,** op. cit., p. 24.

الفصل الحادي عشر

(١) ينطلق بعض هؤلاء المفكرين من فهم سطحي جداً للعلمانية، فتتحول العلمانية في أذهانهم إلى مجرد دعوة للفصل بين الكنيسة (أو المؤسسة الدينية، كائنة ما كانت) والدولة ورفض وصاية السابقة على شؤوننا الدنيوية. وهذا الفهم يسهل عليهم الوصول إلى النتيجة أن العلمانية لا محل لها في حياتنا نحن المسلمين، لأن ليس لدينا مؤسسة كمؤسسة الكنيسة تحاول السيطرة على شؤون الدولة ومقرراتها. فلا واسطة بين المسلم وربه ولا وصاية لمسلم على غيره. وكل مسلم مجتهد ما دامت تتوافر فيه شروط معينة.

انظر: محمد نور فرحات، «الحوار حول تطبيق الشريعة الإسلامية»، **منبر الحوار**، ربيع ١٩٨٩، ص ٤٥.

انظر أيضاً: محمد عمارة، «المستغربون استعاروا مشكلة أوروبية كي يستعيروا لها حلاً أوروبياً»، جريدة **الحياة**، ١٩٨٩/٨/٢٥. غير أن هناك فهماً أعمق للعلمانية وهو الذي تكون العلمانية بمقتضاه موقفاً يفرض أن تكون المعايير التي ينبغي أن يخضع لها الإنسان في تعامله مع الإنسان وفي تنظيمه لشؤون حياته السياسية ـ الاقتصادية القانونية هي معايير مشتقة من الدنيا. والموقف الأخير، كما نفهمه، يقوم على أساس أبستمولوجي، ألا وهو أن المعرفة المطلوبة لتنظيم شؤون الدنيا مستقلة منطقياً عن المعرفة الدينية. إن العلمانية، بهذا المعنى، هي ما يتعارض بصورة أساسية مع موقف الذين يجعلون السياسة بعداً جوهرياً من أبعاد الإسلام. والموقف الأخير هو الذي يعنينا في المقام الأول في هذه الدراسة.

(٢) إن هذا كان اعتراض الشيخ نوار الذي شغل منصب عميد كلية اللغة العربية في الأزهر في ذلك الوقت. ولقد كان يعبر عن النهج السائد بين علماء الأزهر وقتذاك.

انظر: محمد فتحي عثمان، «الإسلام وحي واجتهاد»، **منبر الحوار**، العدد ٩، السنة الثالثة، ربيع ٨٨، ص ١٣٥.

(٣) إن نظرتهم إلى هذه العلاقة على هذا النحو مضمرة في إصرارهم في مجمل كتاباتهم على اعتبار الإسلام بحكم طبيعته متضمناً الدولة. انظر على سبيل التمثيل: حسن البنّا، «الإسلام وسياسة الحكم»، **الإخوان المسلمون**، ١٩٤٦؛ عبد القادر عودة، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥١)؛ يوسف القرضاوي، **الحل الإسلامي فريضة وضرورة**؛ محمد مبارك، **نظام الإسلام**: العقيدة والعبادة (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٠).

(٤) إن هذه هي وجهة نظر أنطون سعادة. انظر: أنطون سعادة، **الإسلام في رسالتيه: المسيحية والمحمدية**، ط ٣، بيروت ١٩٥٨. يوجد مفكرون مسلمون يشاركون سعادة وجهة النظر هذه. انظر: علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم** (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٧٨) ومحمد أحمد خلف الله، «النص والاجتهاد والحكم في الإسلام»، مجلة **العربي** الكويتية عدد ٣٠٧، رمضان ١٤٠٤ هـ.

(٥) إن هذا يثير مشكلة كبيرة للذين يقولون إن الله خص الإسلام وحده بالارتباط على نحو ضروري بالسياسة. فإن الاعتقاد الأساسي لأهل الكتاب هو الاعتقاد الأساسي للمسلمين. وإذا كان لا يمكن تأويل القول إن العلاقة بين الإسلام والسياسة هي علاقة مفهومية سوى على أنه يعني أن الاعتقاد الأساسي للإسلام يتضمن الاعتقاد بضرورة بناء الدول على أسس معينة، إذن فإن الشيء نفسه ينبغي أن ينطبق على الاعتقاد الأساسي لأهل الكتاب. وهكذا تصبح السياسة بعداً جوهرياً للمسيحية، مثلاً، مثلما هي، بناءً على ادعاء منظري

الصحوة، بعد جوهري للإسلام. ولا يعود ثمة معنى للقول إن الله خص الإسلام وحده بالارتباط على نحو ضروري بالسياسة.

(٦) إننا نجد حتى بين مفكرينا المعاصرين من يقول بأنه لا تأويل بوجود نص. انظر: محمد مهدي شمس الدين، «القضية في عمقها قضية إيمان وخيار حضاري»، **منبر الحوار**، العدد ١٣، السنة الرابعة، ربيع ١٩٨٩، ص ١٢؛ ومحمد الغزالي، «تطبيق الشريعة حل لأزمة الاستعمار التشريعي في بلادنا»، المصدر نفسه، ص ١٨.

(٧) انظر: علي عبد الرازق، مرجع سابق، ص ٢٠؛ محمد أحمد خلف الله، «الصحوة الإسلامية في مصر»، في: **الحركات الإسلامية في الوطن العربي**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧، ص ٦٩ وص ٩٠). انظر أيضاً: يوسف القرضاوي، **الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف**، ص ١١٢.

(٨) ليس في الكلام على تقنين الشريعة أية مفارقة لأن الشريعة ليست قانوناً.
انظر: **الاجتهاد**، العدد الثالث، ربيع ١٩٨٩، ص ١٢.

(٩) المصدر السابق نفسه، ص ص ١٥ ـ ٢٧.

(١٠) نقلاً عن نيفين عبد المنعم مسعد، «التيارات الدينية في مصر وقضية الأقليات»، «**المستقبل العربي**، السنة الحادية عشرة، العدد ١١٩، كانون الثاني ٨٩، ص ٩٠.

(١١) انظر على سبيل المثال: عبد القادر عودة، **التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي**، (القاهرة: دار التراث، ١٩٧٨)، ص ١٢.

(١٢) انظر، **منبر الحوار**، نيسان ٨٩، ص ٣٣.

(١٣) النصدر نفسه، ص ٤٧.

(١٤) المصدر نفسه، ص ص ٦٣ ـ ٦٤.

(١٥) محمود شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة**، ص ٨.

(١٦) **منبر الحوار**، نيسان ٨٩، ص ص ٢١ ـ ٢٥.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢١

(١٩) عالجنا هذا المفهوم للواجب بإسهاب في: عادل ضاهر، **الأخلاق والعقل**، الفصل الحادي عشر.

(٢٠) **منبر الحوار** ربيغ ٨٩، ص ١٨.

(٢١) المصدر نفسه، من ٢٨.

(٢٢) المصدر نفسه.

(٢٣) سيد قطب، **معالم في الطريق**، مرجع سابق، ص ٩٥.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٢٥) يوسف القرضاوي، **الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف**، (القاهرة دار الشروق، ط ٢، ١٩٨٤)، ص ٦٦.

(٢٦) محمد عمارة، **منبر الحوار**، العدد ١٣، السنة الرابعة، (ربيع ٨٩)، ص ١٠٠.

(٢٧) إننا مدينون بهذه الفكرة لأنطوان سعادة. أنظر: أنطوان سعادة، **الإسلام في رسالتيه**، ص ص ١٦٥ ـ ١٧٩.

(٢٨) مصطفى محمود، **الماركسية والإسلام**، ط ٤، (القاهرة: دار المعارف، د. ت.)، ص ١٨.

(٢٩) حسن البنا، «رسالة المؤتمر الخامس»، **مجموعة الرسائل**، (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت.)، ص ٢٧٢.

(٣٠) نقلاً عن مصطفى التواتي، «الحركة الإسلامية في تونس»، في سلسلة كتاب **قضايا فكرية**، (الكتاب الثامن، ١٩٨٩)، ص ٢٠.

(٣١) ولكن حتى هذه المبادىء لا يمكن تجريدها بصورة تامة من شروط وظروف البشر. فكيف يفهم البشر العدالة أو المساواة ليس أمراً فوق ثقافي. ولكن لن نتعرض لهذه المسألة هنا وسنفرض على سبيل الجدل قابلية هذه المبادىء للكونية.

(٣٢) انظر: عادل ضاهر، «المذهب النسبي» في: **الأخلاق والعقل**.

(٣٣) يوسف القرضاوي، **الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف**، مرجع سابق، ص ١١٢.

(٣٤) محمد مهدي شمس الدين، **العلمانية**، ط ٢، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٣)، ص ٧.

(٣٥) أنور الجندي، **سقوط العلمانية**، ط ١، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٣)، ص ١٠٧.

(٣٦) محمد يحيى، **ورقة ثقافية في الرد على العلمانيين**، ط ٢ (دار الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨) ص ١٣.

(٣٧) انظر: سيد قطب، **الإسلام ومشكلات الحضارة**. وانظر أيضاً: **الحركات الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي**، مرجع سابق، ص ٧٠ وص ٤٥.

(٣٨) عالجنا هذه المسائل في الفصل السابع من هذا الكتاب.

الفصل الثاني عشر

(١) إن ما قلناه في الفصل العاشر بخصوص ضرورة إخضاع الادعاءات التي تقوم على الوحي لمعايير عقلية، حتى نحولها، إن أمكن، إلى موضوع للمعرفة، يمكننا قوله أيضاً بخصوص الادعاءات التي تقوم على الحدس. فمثلما أن الادعاءات التي من النوع السابق قد تختلف من شخص لآخر يدعي النبوة، مما يستدعي التمييز بين وحي حقيقي أصيل ووحي زائف، فإن الشيء نفسه قد ينطبق على ادعاءات من النوع الأخير، مما يستدعي التمييز بين حدس حقيقي أصيل وحدس زائف. ولكن التمييز الأخير يحتاج إلى لجوئنا إلى معيار عقلي مستقل عن الحدس. انظر حول هذه المسألة ومسائل أخرى تتعلق بمفهوم المعرفة الحدسية: عادل ضاهر، **الأخلاق والعقل** (عمان: دار الشروق ١٩٩٠) ص ص ٢٥٦ - ٢٧٧.

(٢) من الواضح هنا أننا نرفض رفضاً قاطعاً الأطروحة التي روج لها عدد من فلاسفة القرون الوسطى المسيحيين والمسلمين والقاضية بالتوفيق بين الوحي أو النقل، من جهة، والعقل، من جهة ثانية. فالفحوى الأساس لهذه الأطروحة هو أنه لا إمكان لوجود تعارض بين الحقائق النقلية والحقائق العقلية. إن القول الأخير هو مجرد تحصيل حاصل إذا فهمنا منه أن ما نعرفه عن طريق الوحي لا يمكن أن يتعارض مع ما نعرفه عن طريق العقل. فالمعرفة، بالضرورة، هي معرفة ما هو صادق، ولذلك يستحيل منطقياً أن يتعارض أي موضوع لمعرفة من نوع معين مع أي موضوع لمعرفة أخرى، سواء كانت من نوع السابقة أو لم تكن. فلا معنى للقول إن هناك تعارضاً بين حقيقتين أو قضيتين صادقتين. إذن حتى نتجنب تحويل الأطروحة السابقة إلى مجرد تحصيل حاصل فإن الصيغة التي ينبغي أن نضعها فيها ينبغي أن تكون على النحو الآتي: إن الادعاءات المعرفية التي يعزو أصحابها مصدرها إلى الوحي لا يمكن أن تتعارض مع ما نعرفه عن طريق العقل. ولكن إذا صح تحليلنا في الفصل العاشر، فإنه ليس بوسعنا أن نتحقق من صدق الادعاءات السابقة إلا عن طريق لجوئنا إلى أدلة عقلية، مما يعني أنه لا يمكن الحكم على صحة الأطروحة إلا إذا تبين عن طريق العقل أن الادعاءات السابقة صادقة. إذن لا توفيق هنا بين الوحي، كشيء مستقل عن العقل،

والعقل، لأن على افتراض اكتشافنا عدم وجود تعارض كالذي تشير إليه الأطروحة، فإن عدم التعارض هذا هو بين ادعاءات تحققنا من صدقها عقلياً ولكن اتفق أنها متضمنة في نصوص دينية ما وادعاءات أخرى تحققنا من صدقها ولا علاقة لها بأي نص ديني. الاتفاق إذن هو بين ما نعرف صدقه عقلياً في مجال ما وما نعرف صدقه عقلياً في مجالات أخرى، وليس بين الوحي، بما هو مستقل عن العقل، والعقل.

(٣) للتوسع في دراسة نظرية الواجب عند كانط، انظر: عادل ضاهر، **الأخلاق والعقل**، مرجع سابق، الفصل العاشر.

(٤) انظر حول هذه المسألة: Aural Kolnai, «Agency and Freedom», in **The Human Agent**, (Royal Institute of Philosophy Lectures, Vol 1, 1966/67, New York: St Martin's Press, 1968), p. 24.

(٥) إن الأسباب المحايدة هي الأسباب التي يمكن إعطاؤها في صورة عامة لا تتضمن أية إشارة جوهرية إلى الشخص الذي تنطبق عليه هذه الأسباب. أما الأسباب الخاصة بالفاعل فإنها بالضرورة تتضمن إشارة جوهرية إلى الشخص الذي تنطبق عليه هذه الأسباب. كمثال على النوع السابق من الأسباب نذكر سبباً مثل تحقيق المنفعة العامة، أما إذا أخذنا سبباً للفعل مثل تحقيق المصلحة الشخصية، فإننا نجد أنفسنا هنا إزاء سبب من النوع الخاص بالفاعل. انظر حول هذا التمييز: Thomas Nagel, «The Limits of Objectivity», in S.M. M c Murrin, ed. **The Tanner Lectures on Human Values**, (Cambridge: Cambridge University Press, 1980) p p. 77-139.

(٦) يصف جان بول سارتر الأشخاص الذين يحاولون التهرب من تحمل مسؤولية أفعالهم ويضعون هذه المسؤولية في سواهم أو يلومون الظروف والشروط المحيطة بأفعالهم لما فعلوه ـ يصفهم بأنهم ذوو نية سيئة. إن سارتر ينطلق من افتراض غريب هنا، ألا وهو أن الإنسان محكوم عليه بالحرية وأنه، لهذا السبب بالذات، يتحمل مسؤولية ما يفعل في كل الحالات. فهو حتى عندما يخضع لضغوط خارجية لأن يفعل شيئاً ما ويفعله، فإنه حر لأنه هو الذي اختار أن يرضخ لهذه الضغوط. إن الاختيار حر بالتعريف، في نظر سارتر. ولكن المشكلة في موقف سارتر هو أنه ينظر لكل فعل من أفعالي على أنه نتيجة اختيار حر. إن مفهوم الحرية يفقد معناه هنا لأن لا ضد له.

(٧) كما سنوضح فيما بعد، أن هناك اعتبارات تتعلق بعالم الوقائع قد تكون ذات أهمية لغرض اتخاذنا قراراً معيارياً عقلانياً ويمكن للفاعل الأخلاقي أن يسترشد بمن هم في وضع معرفي أفضل من وضعه بصددها. أما الخطوات المعيارية المطلوبة لاتخاذه القرار المناسب فإنه لا مفر له من أن يخطوها بمفرده.

(٨) إن ما سنقوله هنا عن طبيعة التفكير الأخلاقي يمكن تعميمه على كل حالات التفكير المعياري أو العملي. إن هذا الأمر سيكون واضحاً للقارىء النابه بعد أن نفرغ من معالجتنا لطبيعة التفكير الأخلاقي.

(٩) إن الصيغة التي أعطاها كانط لمبدأ الأمر المطلق هي على النحو الآتي: افعل فقط بموجب ذلك المبدأ الأساسي الذي يمكن لك في الوقت نفسه أن تختار جعله قانوناً كلياً. وما يبدو أن كانط عناه بهذا هو أن يكون المبدأ الأساسي الذي يخضع له اختيارنا من النوع الذي إذا اخترنا جعله مقيداً لجميع بني البشر في كل الظروف والحالات لا نكون قد خرجنا عن أي شرط من شروط العقلانية. والشرط الأهم من هذه الشروط هو شرط الاتساق الذاتي. انظر: Kant, **The Foundations of the Metaphysics of Morals,** (New York: Liberal Arts Press, 1959), p p. 9-10.

(١٠) للمزيد من الاستيضاح حول كيفية تفنيد موقف كانط الديونطولوجي، انظر: عادل ضاهر، **الأخلاق والعقل**، مرجع سابق ـ الفصل العاشر؛ انظر بصورة خاصة ص ص ٣٠٩ ـ ٣٢٢.

(١١) المقصود بالموقف الغائي الموقف الذي يعطي الأولوية في الأخلاق للخير على الواجب وينظر، بالتالي، إلى وجوب الفعل خلقياً على أنه منوط بنوع النتائج المترتبة على القيام بهذا الفعل.

(١٢) فندنا بصورة تفصيلية المذهب الغائي في الأخلاق في مكان آخر. انظر: المرجع السابق، الفصلان الثامن والتاسع.

(١٣) نقصد بالتفكير الحاسوبي هنا أي نوع من التفكير الذي يمكن من حيث المبدأ لحاسوب أن يقوم به. والسمة الأساسية لهذا النوع من التفكير أن القيام به بنجاح لا يحتاج سوى إلى قواعد إجرائية (ألغورثم) معينة يوصلنا تطبيقها خطوة خطوة إلى النتائج المرجوة.

(١٤) انظر حول هذه المسألة: Stuart Hampshire. **Morality and Conflict,** (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1983), chaps. 5 & 7.

(١٥) إن المقصود بمعيار الاقتصاد [أو مقص أوكام، نسبة للفيلسوف الانكليزي وليم الأوكامي (١٣٠٠ - ١٥٠٠ م] هو ذلك المبدأ الذي يقول بعدم جواز زيادة الكينونات أكثر مما يلزم. وما يعنيه هذا هو أنه عندما يكون متاحاً لنا أن نفسر أمراً معيناً بواسطة أكثر من نظرية، فإنه يلزم أن نختار النظرية التي تلزمنا بالافتراضات الأقل عدداً.

(١٦) إصدار قانون يقضي، مثلاً، بعدم جواز الاختلاط بين الجنسين هو فرض لقيم خاصة بجماعة معينة على الجماعات الأخرى في المجتمع. ليس المقصود هنا فرض قيم إسلامية على المسيحيين أو غير المسلمين، بعامة، بل يعني في المقام الأول فرض قيم جماعة تفهم الإسلام على نحو معين على الجماعات الأخرى الإسلامية وغير الإسلامية التي لها موقف آخر وقيم مغايرة.

(١٧) إن كلامنا هنا على القضايا ذات المدلول المعرفي ليس القصد منه الإشارة إلى القضايا التي تشكل موضوعات فعلية للمعرفة، بل إلى القضايا التي تشكل موضوعات فعلية وممكنة للمعرفة على حد سواء. فالقضية التي لها مدلول معرفي هي قضية يمكن، من حيث المبدأ، أن نعرف أنها صادقة (أو غير صادقة). ولا بد من تنبيه القارىء هنا أننا في كلامنا على الطبيعة المنطقية لهذه القضايا لا نقصد أن نعمم حول كل أنواع القضايا التي لها قيمة معرفية. فإن ما سنقوله ينطبق على نوعين منها: الواقعي والمعياري.

(١٨) من الجدير بالملاحظة هنا أنه إذا لم يكن ممكناً حتى نظرياً الحسم في حالات كهذه عن طريق تحكيم العقل، إذن فلأن المعرفة ومعاييرها ذات طبيعة بيذاتية، بالضرورة، فإنه لا يمكننا أن نعد الخلاف المعني خلافاً حول ادعاءين معرفيين. فبمجرد أن نخرج مسألة من دائرة ما يخضع لمعايير العقل، فإننا نخرجها من المجال العام إلى المجال الخاص، ونخرجها، بالتالي، من دائرة المعرفة.

(١٩) إن الخميني ذهب إلى حد القول إنه لا يجوز جعل الحياة الخاصة للإنسان («ما يفعله الإنسان في بيته»، بحسب تعبير الخميني) خارج سلطة الدولة التي تقوم على القانون الإلّهي. إن هذا يعني، كما سنوضح فيما بعد، إلغاء ثنائية الخاص / العام. انظر: Ruhollah Khomeini, «The Religious Scholars 1ed the Revolt», in **Islamic Politics**, ed. by A.C Kimmens, The Reference Shelf, Vol 62, No 5, (New York: The H.W. Wilson Co, 1991) p. 115.

(٢٠) انظر: ناصيف نصار، «إسهام في نقد النظام الكلي»، في **الفلسفة العربية المعاصرة**، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثاني الذي نظمته الجامعة الأردنية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨) ص ٥٧.

(٢١) انظر: J.S Mill, **on Liberty**, in **Utilitarianism, Liberty, and Representative Governement,** (New York: Dutton, 1951).

(٢٢) ينبغي أن نستثني هنا طبعاً ـ وهذا ما لم يفعله مل ـ الأفكار العلمية التي تخضع لمعايير صارمة ومتفق عليها من قبل كل المشتغلين في العلم. هنا توجد، بمعنى من المعاني، سلطة عليا هي سلطة متحد العلماء، وهي التي تقرر أصول وقواعد اللعبة والمعايير لما هو صحيح أو فاسد، مقبول أو مرفوض، بالمعنى العلمي. وهي تملك الحق في أن تنبذ من صفوفها كل من لا يلعب اللعبة وفق القواعد والأصول المتبعة أو كل من يسيء استعمال المعايير المتواضع عليها.

(٢٣) بإمكاننا أن نتصور وضعاً يكون فيه التشكيك في عقائد معينة ذا نتائج لا تحمد عقباها. إن هذا ينطبق، في مجتمعات كمجتمعاتنا، على التشكيك في العقائد الدينية. وما يحصل عادة في حالات كهذه هو أن نفراً

من الذين ينصبون أنفسهم أوصياء على العقائد التي توضع موضع شك يقومون بتحريض الغوغاء ضد الكاتب، مما قد يقود إلى اضطراب وبلبلة. ولكن أستغرب هنا لماذا الكاتب هو الذي يقع عليه اللوم وليس الذين يصطادون في الماء العكر ويقومون باستثارة الغوغاء. إن ما هو مطلوب هو إيجاد الوسيلة الفعالة، القانونية وغير القانونية، لقطع دابر العناصر التي تمارس الإرهاب الفكري والجسدي وليس لجم الكاتب الذي يمارس حقه الأساسي في التعبير عن رأيه.

(٢٤) سيد قطب، **هذا الدين**، (انديانا، الولايات المتحدة: الاتحاد الاسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، ١٩٧٠) ص ص ١٥ ـ ١٦.

(٢٥) سيد قطب، **معالم في الطريق** (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٦٨) ص ص ١٦٧، ٩٨، ٦١، ٠٦.

(٢٦) Ruhollah Khomeini, «The Religous Scholars led the Revolt», in **Islamic Politics**, ed by A.C. Kimmens, The Reference Shelt, vol. 62 No. 5 (New York: The H.W. Wilson Co., 1991), p. 115.

(٢٧) أنور الجندي، **سقوط العلمانية**، (بيروت: دار الكتاب اللبناني ١٩٧٣)، ص ص ٣٥ ـ ٣٦.

(٢٨) حسن البنّا، رسالة المؤتمر الخامس، **مجموعة الرسائل**، (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت.)، ص ٢٧٢.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٣٠) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، الجزء السادس (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٢) ص ٩٠١.

(٣١) ما هو مطلق بالمعنى الأول قد لا يكون مطلقاً بالمعنى الثاني. فإن الحقائق العلمية، مثلاً، مطلقة بالمعنى الأول ولكن ليس بالمعنى الثاني. فالقضية «حجم الغاز يتناسب طردياً مع حرارته»، لأنها صادقة علمياً، فهي صادقة في كل زمان ومكان، ولكن الحقيقة التي تعبر عنها هذه القضية ليست مطلقة بالمعنى الثاني، لأنها تفترض حقائق أخرى سابقة عليها منطقياً وأبستمولوجياً.

(٣٢) سيد قطب، **معالم في الطريق**، مرجع سابق، ص ١٣٦.

(٣٣) انظر: خليل عبد الكريم، «جذور العنف لدى الجماعات الإسلامية السياسية»، **قضايا فكرية**، (الكتاب الثامن، اكتوبر ١٩٨٩)، ص ص ١٠٢ ـ ١١١.

(٣٤) حسن البنّا، **مواقف في الدعوة والتربية**، ط ١ (دار الدعوة للطباعة والنشر، ١٩٧٨)، ص ٩١.

(٣٥) حسن الهضيبي، **الإسلام والداعية**، ط ١، مقالات، بيانات، نشرات، رسائل مذاعات جمعها وقدم لها أسعد سيد أحمد (دار الأنصار، ١٩٧٧).

(٣٦) عمر التلمساني، **قال الناس ولم... أقل في حكم عبد الناصر**، ط ١ (دار الأنصار، ١٩٨٠) ص ص ١١ ـ ١٢.

(٣٧) ناصيف نصار، «إسهام في نقد النظام الكلي» في: **الفلسفة العربية المعاصرة**، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثاني الذي نظمته الجامعة الأردنية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨) ص ٦١.

(٣٨) R. Khomeini, op. cit., p. 115.

(٣٩) إن الخميني في الواقع يعتقد أن الأديان السماوية كلها جاءت لغرض واحد، ألا وهو ترويض الحيوان في الإنسان. انظر: المصدر السابق نفسه.

(٤٠) المصدر السابق نفسه.

(٤١) فكما أوضحنا في الفصل السابع، فإنه لا يمكننا أن نعرف أن أمراً أو نهياً ما هو أمر أو نهي إلٓهي إلا إذا كنا نعرف أن هذا الأمر أو النهي هو من النوع الذي لا يمكن لكائن كلي الخير إلا أن يأمر به أو ينهى عنه. وهذا يعني طبعاً أن قدرتنا على أن نعرف بصورة مستقلة عن النص الديني أن أمراً أو نهياً ما هو ما ينبغي، من المنظور الأخلاقي، الامتثال له هي شرط ضروري لمعرفتنا أن الله هو مصدر هذا الأمر أو النهي.

(٤٢) ينبغي أن نلفت انتباه القارىء هنا إلى أن الصعوبتين المعنيتين في كلامنا هنا لا يواجههما فقط من ينظر إلى القرآن على أنه مرجعه الأخير فيما يختص بمحاولته معرفة فحوى القانون الإلّهي، بل لا بد أن يواجهها أيضاً من يتخذ من التوراة أو الإنجيل أو أي كتاب ديني آخر مرجعاً أخيراً له.

(٤٣) أنور الجندي، **سقوط العلمانية**، (بيروت: دار الكتاب اللبناني ١٩٧٣) ص ص ٣٥ ـ ٣٦.

(٤٤) يوسف القرضاوي، **الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف**، ط ٢، (القاهرة: دار الشروق ١٩٨٤)، ص ٢٠٧.

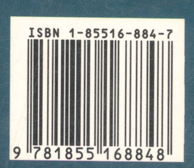
(٤٥) محمد عمارة، **الإسلام والعروبة والعلمانية**، (بيروت: دار العودة، ١٩٨١)، ص ٦٢.

(٤٦) لنأخذ مثالاً للتوضيح حالة من الأردن تتعلق بالاختلاط بين الجنسين. فعندما تسلم وزارة التربية في الأردن «أخ مسلم» في وزارة مضر بدران، فإن من أولى القرارات التي اتخذها تخصيص مكاتب للموظفين ومكاتب غيرها للموظفات في أماكن عمل الوزارة ومنع الآباء من حضور المهرجانات الرياضية التي تقيمها المدارس وتخصص للبنات. لو تصورنا الآن أن هذا الشخص ليس مجرد وزير للتربية وأن بيده زمام الأمور في المجالات الأخرى التي يمكن أن يحصل فيها اختلاط بين الجنسين، فإنه سيعمل على منع هذا الاختلاط في المجتمع ككل. هنا نجد كيف تُمأسس قيمة خاصة بشخص أو بجماعة (جماعة الإخوان في هذه الحالة) لتفرض على المجتمع كله. ولو وسعنا مثالنا أكثر وافترضنا أن جماعة الإخوان هي التي تحكم، فإننا سنجد أن قيماً كثيرة خاصة بهذه الجماعة وتتعلق بشتى مجالات الحياة ستُمأسس، بل ستقونن، وتفرض فرضاً على كل أفراد المجتمع.

المحتويات




Bibliotheca Alexandrina
0707023


ISBN 1-85516-884-7
9 781855 168848


DAR
AL SAQI
دار الساقي